إسلامية المعرفة

مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

بحوث ودراسات

قراءات ومراجعات

تقارير

السنة الأولى   العدد الرابع   ذو القعدة ١٤١٦هـ / أبريل ١٩٩٦م

اهداءات ٢٠٠٤

الدكتور / عبد الوهاب المسيرى
القاهرة



مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة الأولى العدد الرابع ذو القعدة ١٤١٦هـ / أبريل ١٩٩٦م

مستشارو التحرير

المراسلات

The Editor, *Islamiyat al Ma`rifah*
International Institute of Islamic Thought-Malaysia
c/o IIUM, P.O. Box 70 Jalan Sultan
46700 Petaling Jaya, Selangor, Malaysia
Tel: (603) 757 1639, (603) 790 3546
Fax: (603) 756 1413

التنضيد والإخراج والطباعة: مؤسسة انترناشيونال جرافيكس

International Graphics 10710 Tucker Street, Beltsville, Maryland 20705-2223 USA

Tel: (301) 595 5999 Fax: (301) 595 5888

محتويات العدد

قواعد النشر

- تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التي تتحقق فيها شروط الأصالة والإحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمي بالطريقة المتعارف عليها.

- يشترط في البحث ألا يكون قد نشر في أي مكان آخر.

- تعرض البحوث المقدمة على محكمين من داخل هيئة التحرير أو من مستشاري المجلة، وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة، ويطلب من الباحث إعادة النظر في بحثه في ضوء ملاحظات المحكمين.

- ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.

- الأبحاث التي ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر.

- ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث.

- يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلا أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجمًا إلى أي لغة أخرى، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث.

قبل الطبع

عالِمٌ فقدناه

الشيخ محمد الغزالي - رحمه الله -

طه جابر العلواني

أصيبت أمتنا المسلمة بمصاب جلل جسيم حين فقدت ركنًا شديدًا من أركان الدعوة الإسلامية في عصرنا هذا، ذلكم هو الشيخ الجليل محمد الغزالي السقا. لقد كان الشيخ الغزالي إمامًا نادر المثال، عديم النظير في جيله، يمثل بقية السلف الصالحين، وواسطة العقد بين المعاصرين، ولا يسعنا أمام هذه المصيبة إلا أن نقول: ﴿ إنا لله وَإنَّا إلَيْهِ رَاجِعُونْ ﴾.

لقد لبى فقيدنا الشيخ الغزالي نداء ربّه مساء السبت التاسع عشر من شوال لعام ١٤١٦هـ، التاسع من مارس عام ١٩٩٦م، حيث وافاه الأجل وهو يؤدي واجبه في الدعوة إلى الله تعالى، وذلك في إطار مشاركته في مهرجان ثقافي في المملكة العربية السعودية. ففي اليوم الرابع من أيام ذلك المهرجان ألمت به وعكة نقل على إثرها إلى المستشفى ففاضت روحه الطاهرة في الرياض ونقل جثمانه إلى المدينة المنورة ليدفن في بقيعها قريبًا من مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم. وفي ذلك قال الشيخ محمود عبد الوهاب فايد:

حالَفتك المُنى فآوتك طَيبة وانتهى الشوط في البلاد الحبيبة
وجرى الشوق بالمحبين حتى جاور الوافد المحبُّ حبيبه
كل قلب بكاك يغبط مثوا ك وإن مدّ نواك نحيبَه

صرتِ في جنّةِ الخلدِ وصيرت		قلوبًا تصلى عذاب المصيبة
كنتِ في مصر للشريعةِ نجما		سار حتى كانت الحجاز مَغيبَه

ولد شيخنا - تغمده الله برحمته - في يوم السبت الخامس من ذي الحجة ١٣٣٦هـ الموافق ٢٢ من سبتمبر لعام ١٩١٧م في قرية "تكلا العنب" مركز إيتاي البارود، محافظة البحيرة في أرض الكنانة.

وسماه أبوه **محمد الغزالي** لحبه لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي، فكانت بشرى وإشارة إلى ولادة حجة ثانية للإسلام بعد ما يقرب من ألف سنة من ولادة حجة الإسلام الأولى أبي حامد الغزالي.

ولقد فجعنا في شيخنا الغزالي الثاني والعدد الرابع من مجلة **إسلامية المعرفة** مائل للصدور فسارعنا لكتابة هذه الكلمة لنعيه وتأبينه متطلعين إلى أن نتمكن من إعداد عدد خاص أو كتاب كامل عن حياته الحافلة رحمه الله رحمة واسعة.

لقد عاش الشيخ طرفي حياته بين مدرستين إصلاحيتين، فكانت بداية حياته العلمية في المدرسة الإصلاحية التي نشأت حول أفكار جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، وهي المدرسة التي حاول الشيخ حسن البنا - رحمه الله - تحويل أفكارها إلى واقع، ورفع رايتها، وإكمال رسالتها، والحفاظ على منارها باستئناف إصدار المنار بعد وفاة مؤسسها الشيخ محمد رشيد رضا.

ثم انتسب في شبابه إلى جماعة الإخوان المسلمين لقناعته بأنها التجسيد الحقيقي لأفكار الإصلاح آنذاك، ولقي كل تشجيع من إمامها الشيخ حسن البنا - رحمه الله - الذي أمر أن تفسح صحف الإخوان ومطبوعاتهم صدورها لقلم الشيخ السيّال، الماتع، المبهر. وكان الشيخ - رحمه الله - يعتز بتلمذته على حسن البنا، ويرى فيه مجددًا ومعلمًا ومرشدًا، قل مثاله وندرت أمثاله وعزت أقرانه.

وواصل الشيخ مسيرته الدعوية والعلمية مرشدًا للصحوة الإسلامية حيثما حل، ومنافحًا عن الإسلام في كل المحافل التي ولجها، وموصلاً لفهم للقرآن والسنة يقوم علي التعامل المباشر معهما وفق رؤية كلية لا تبعيض ولا تنطع فيها، ومتفاعلا مع ما يجري في عالم الإسلام بل والعالم أجمع من

أحداث وما يحصل من تطورات. وهكذا جمع شيخنا رحمه الله تعالى في شخصه بين وظائف الأستاذ المعلم في قاعات الدرس بالجامعات، والخطيب المصقع المفوه على منابر المساجد، والداعية العامل الحامل لهموم الأمة المرشد لمسيرة الصحوة، والمجاهد المجالد المتصدي لهجمات العلمانيين والتغريبيين، والكاتب ذي الأسلوب السهل الممتنع المؤصل لاجتهاد منهجي عماده الارتكاز على كليات الإسلام وفقه مقاصده وإدراك الحكمة من أحكامه، المدرك لما يواجه الأمة من تحديات، والمستوعب لما ينبغي الأخذ به من الأولويات.

وقد تبنى شيخنا الجليل خلال السنوات الأخيرة من حياته فكر مدرسة إسلامية المعرفة، ورأى فيها المخرج الصحيح من أزمة الأمة الفكرية والواقعية بعد تجارب السنين، ومعاناة الطريق فتلقاها بقبول حسن وشعر أنه قد وجد فيها ضالته التي ينشد واتجاهه الذي يريد، فاطمأن إليها وأيدها، وأثراها بكتاباته ومقالاته، وبتوجيهاته، ونصائحه، وإرشاداته.

ولقد أصدر المعهد له كتاب **كيف نتعامل مع القرآن**، وهو في أهم المحاور التي تقوم عليها دراسات منهجية إسلامية المعرفة، فأبدع فيه، وأجاد وأضاف وأفاد. وصدر له عن دار الشروق أولاً كتابه الممتع عن **السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث**، وهو كتاب يثير فيه الأسئلة والقضايا، ويعالج فيه المسائل والمعضلات، وينبه الغافلين، ويدعو إلى الفكر المستقيم الذي يريد لشرع الله أن يبقى ويبقى ضياؤه وطلاوته وحضوره في واقع الناس. والكتاب يتناول القضايا الخاصة بمنهجية التعامل مع السنة التي تمثل المحور الثاني من محاور إسلامية المعرفة.

وإذا كان - رحمه الله - قد أثار القضايا التي أكدت حاجتنا إلى بناء منهجية سليمة للتعامل مع السنة النبوية فإن كتاب تلميذه وصديقه الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي الموسوم **كيف نتعامل مع السنة النبوية**؟ قد قدم معالم وضوابط أساسية في منهجية التعامل مع السنة، ولا تزال تلك الملفات العامة مفتوحة لتناولات الباحثين وإثراء الدارسين.

وقد تناول الشيخ الغزالي (رحمه الله) مقدمات في التعامل مع التراث في كتابه **تراثنا الفكري بين النقل والعقل**، فحاول أن يبرز بعض جوانب

الأزمة في محورين هامين هما محورا المعرفة والتراث وكيفية التعامل معهما. كما تعرض الشيخ للفكر الغربي في بعض أطرافه وموضوعاته في عدد من كتبه مثل **دفاع عن القرآن ضد مطاعن المستشرقين** و **ظلام من الغرب** و**قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة**، و **صيحة تحذير من دعاة التنصير**.

وكان الشيخ - رحمه الله - قد عقد العزم بعد حوار طويل معه على إعداد كتاب في إسلامية المعرفة بوصفها قضية منهجية فكرية تمثل أمل قيادات حركة الإصلاح وطموحهم في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن، وذلك بعد أن يفرغ من تفسيره الموضوعي الذي انتهى منه مؤخرًا وصدرت طبعته العربية عن دار الشروق وستصدر طبعته بالإنكليزية عن المعهد إن شاء الله.

لقد كان رحمه الله تعالى متأسيًا برسول الله صلى الله عليه وسلم، فكان يتحرى دائمًا أن يكون خلقه القرآن، يتلوه آناء الليل وأطراف النهار، يتدبره ويتأمله ويقف عند حدوده، ويلتزم بأوامره ونواهيه، ويقبل عليه بوله وتدله. ولقد كان ذلك سر فخامة أسلوبه ولطافة إنشائه وجمال تعابيره في كتبه وخطبه ومقالاته، كما كان سر قبوله لدى الناس كافة في كل العالم. فترجمت كتبه إلى كثير من اللغات الأجنبية وفي مقدمتها كتابه من هنا نعلم الذي ترجمه إلى اللغة الإنكليزية الشهيد إسماعيل الفاروقي رحمه الله. وقد كانت المؤسسات تتنافس على دعوته لمؤتمراتها، كما دعي إلى أغلب دول العالم لسماعه، أو تكريمه، أو الإفادة من علمه ونظرته إلى الحياة. وكان فكره القرآني سر إحاطته وشموليته، فلم يدع من شؤون عصره ومستجدات الأمور شيئا إلا وتطرق إليه، أو كتب فيه، أو حاضر حوله. وكذلك كان ارتباطه بالقرآن وراء سعيه الدائم إلى معالي الأمور وانصرافه عن سفاسفها، وانشغاله بالكليات عن الجزئيات، وكان ذلك أيضًا وراء تصديه لملاحدة العصر ومنحرفي الأمة والشاردين عن طريق الصواب، يقيم عليهم الحجة ويقي الناس من تلبيساتهم، ويهدي الحيارى إلى أقوم طريق. فقد رأيناه يرد على صديقه خالد محمد خالد رحمه الله الذي ظل على صداقته مع خلافه في الرأي من حسن خلقه وجميل معاشرته

وتأدبه بأدب النبوة العالي؛ رأيناه يرد على كتابه **من هنا نبدأ** بكتابه **من هنا نعلم**. وقد رجع المرحوم الشيخ خالد في كتابه الدولة في الإسلام الذي أصدره في الثمانينات عن آرائه التي ضمنها كتابه **من هنا نبدأ** الذي لم يعد نشره. كما تصدى الشيخ الغزالي لأزهريين خطفت الماركسية أو الليبرالية بصائرهم وعبروا عن أنفسهم بنحو مقالة "نريد فقهًا ماركسيًا ونحوًا فرنسيًا وبلاغة إنكليزية"، وقاوم الهجوم الذي شنوه على العلماء، كما قاوم الظلم الاجتماعي وحارب التخلف وأسبابه وآثاره ومظاهره، كما حارب الجهل والضعف ودعا إلى كرامة الإنسان والسلام الاجتماعي والعدل والصدق والتقوى.

الشيخ الغزالي والمعهد

لقد كان شيخنا رحمه الله تعالى رئيس المجلس العلمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي منذ سنة ١٩٨٧م وإلى أن وافاه الأجل.

كان الشيخ الغزالي معروفًا لسائر قيادات المعهد حتى قبل تأسيسه، وكانت علاقة محبة وصداقة وتقدير وتبادل قد ربطت بينه وبين كثير من العاملين مع المعهد، والمنشغلين بقضاياه. وقد بدأت معرفتي به وأنا طالب على مقاعد الدرس بالأزهر الشريف، استمعت إلى بعض خطبه، وقرأت بعض كتاباته، ثم سعيت إلى لقائه في منزله، وقد كان آنذاك يسكن في شارع الأزهر عند تقاطعه مع شارع الخليج المصري في شقة تقع فوق فندق صغير في تلك العمارة، اسمه "فندق بغداد" كانت الأزمة بين نظام الرئيس عبد الناصر وجماعة الإخوان في أوجها آنذاك، والصحافة مستغرقة في أخبار الجماعة ورجالها وتصريحاتهم واختلاف الأقوال فيهم، كما كانت الأصوات في كليات الأزهر تتعالى لتمصير الأزهر وإقالة آخر شيخ من خارج مصر من المشيخة، وهو الشيخ محمد الخضر حسين التونسي رحمه الله تعالى، الذي خرجت مظاهرة يقودها بعض المحسوبين على النظام تهتف بوجوب تخليه عن مشيخة الأزهر، لأنه - حسب ادعائهم - لا يمكن لغريب أن يحس بمشاعر المصريين أو أن يعرف احتياجاتهم. ولازلت

أذكر شكل الشيخ الخضر وهو واقف على باب مشيخة الأزهر الحالية، ليعلن - ودموعه تغالبه - استقالته، وأنه لم يكن يتوقع من أبناء الأزهر أن يلجأوا إلى مثل هذه الأساليب، أو تبلغ الجرأة بهم على شيوخهم هذا المدى، مؤكدًا أنه لا يعرف التفرقة بين أبناء الأزهر والمنتمين له، وأن الجميع بالنسبة له أبناؤه وأحباؤه وإخوانه، ثم انسحب إلى الداخل ليجمع أوراقه ويغادر مبنى المشيخة للمرة الأخيرة. ولعل ذلك كان الخط الفاصل بين انتماء الأزهر الإسلامي العالمي وانتمائه الإقليمي. في تلك المرحلة بدأتُ أتساءل: هل علي أن أستمر حتى أتخرج في الأزهر؟ أم عليّ أن أعود إلى بلادي حيث العلماء الكبار الذين غادرتهم أمثال الشيخ الزهاوي والآلوسي وسواهم؟ وما أهمية الشهادة الجامعية إذا كان الهدف هو العلم؟ في هذه الحيرة وجدتني مشوقًا لزيارة الشيخ الغزالي واستشارته، فذهبت إليه عصر يوم فوجدته وصديق عمره الشيخ سيد سابق يتجاذبان أطراف الحديث. لم يكن أي منهما يعرفني معرفة شخصية فقدمت نفسي إليهما موضحًا أنني طالب علم حضر من بلاده منجذبًا نحو سمعة الأزهر ومكانته، وقدرته المتنوعة على تكوين العلماء، وبناء الفطاحل والأفاضل، وأنني كنت أتوقع أنني سأجدهما وأمثالهما من بين من يدرسونني، وأنال شرف التلمذة عليهم، لكنني فوجئت بغير ذلك. وبعد حوار قصير، أكد الشيخان وجوب الاستمرار في الدراسة، وعدم الالتفات إلى تلك الأمور الصغيرة التي شكوت منها، أو تضخيمها، وأن عليّ الاستفادة من الإيجابيات الكثيرة الموجودة، فأعادت تلك الزيارة إلى نفسي الثقة والسكينة. كان ذلك عام ١٩٥٤م؛ ولما عدت إلى العراق في إجازة ذلك العام لم استطع العودة إلى مصر لمدة عامين بعدها. وحين زالت تلك الأسباب وتمكنت من العودة إلى مصر والدراسة فيها، عاودت متابعة الاستماع إلى الشيخ خطيبًا في الأزهر، ثم في جامع عمرو، ثم صرنا نلتقي بعد ذلك في ملتقيات الجزائر حيث كنت أحرص على الجلوس قربه دائمًا وعلى أن أتبادل معه الأحاديث وأن استمع إلى تعليقاته وتحليلاته وتعقيباته على ما يلقى في تلك الملتقيات من بحوث ومحاضرات، وما يجري تناوله من موضوعات، فكان إذا أعجبه حديث قال: "والله كلام طيب"، وإذا لم يعجبه قال: "ليته سكت".

وحين قرّر مجلس أمناء المعهد دعوته رسميًا للانضمام إليه زرته وهو لا يزال في الجزائر وشرحت له رسالة المعهد وأهدافه وأهم برامجه وخططه، ففكر قليلاً وقال: "إنني كنت أحلم بمثل هذا وأظن أن الشيخ محمد عبده كان يتمنى أن يوجد مثله، ومحاولة الشيخ رشيد رضا كانت في هذا الاتجاه، لكن معهد الشيخ رشيد رضا لم يعش لأكثر من عشرة أشهر، وإنني أحمد الله أن المعهد قد عاش، ومن هذه اللحظة تستطيع أن تعتبرني واحدًا منكم، وأنك أحييت فيَّ من الآمال ما كاد يموت...". وبعد حديث عن الشيخ حسن البنا ونهجه في الإصلاح، أردف أنه لو كان الإمام البنا حيًا لكان من أنصاره ومؤيديه قائلاً: "لا شك عندي أنه سيكون أهم أنصاره ومؤيديه، بل لا شك عندي أنه سيتبناه، فلقد كان رحمه الله يسعد بالفكرة النيّرة، ويدرك عمق أزمتنا الفكرية وغيابنا الثقافي".

ومنذ ذلك الحين وهو يواصل التعاون والعمل مع المعهد، ويشارك في أوجه نشاطه المختلفة في القاهرة وغيرها. وقد أسهم في إثراء فكر مدرسة المعهد وترشيد مسيرتها. وقد تشرف مكتب المعهد في ماليزيا بترشيحه لجائزة رئيس الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، فكان أول من تشرفت الجائزة به في العام الماضي. كما تشرفنا باستقباله في نوفمبر الماضي بمقر المعهد في الولايات المتحدة الأمريكية حينما حضر إلى نيويورك ليقول كلمة الأمة الإسلامية في احتفالات هيئة الأمم المتحدة بعيدها الخمسين. وقد عبر عن بالغ سروره وسعادته حين رأى المعهد واجتمع ببعض قياداته والعاملين فيه، وقال ونحن نودعه: "أنا معكم ومنكم حتى آخر لحظة من حياتي، وسأنقل ما رأيت وشاهدت إلى كل أولئك الذين سيسعدهم أن يكون للإسلام مثل هذا الصرح الذي أقمتموه في هذه البلاد".

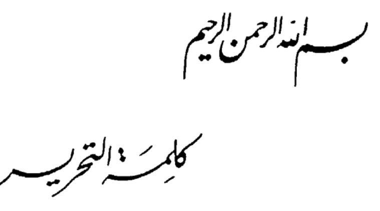
معارك فكرية

إن حياة حافلة بالفكر والعلم والمعرفة والعطاء لا يمكن أن تخلو من المعارك. ولقد أشرنا إلى تلك المعارك التي بدأت معه منذ مقتبل العمر وريعان الشباب، لكن من أهم المعارك التي كان لها في حياته أثرها تلك

المعركة التي اشتعل أوارها بعد صدور كتابه **السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث**، فإن بعضهم لم يستطيعوا أن يفهموا المراد بالكتاب و لم يعوا حقيقة رسالته، فخرجوا بالموضوع من دائرته العلمية المعرفية إلى دائرة التدين واتهام النوايا ومحاكمة المقاصد، فصدرت كتب جاورت الإثني عشر كتابًا اتجه كثير منها إلى السباب والشتائم، وقليل منها اهتم بمناقشته بعض الجزئيات في الكتاب؛ ولما زادوا في تطاولهم شعر الشيخ بالحزن فزرته مرة فقال: "والله ما يحزنني أنهم نالوا مني فلينالوا مني كما يشاؤون، لكن ما يحزنني أنهم يدعون الانتساب إلى العلم وأهله وهم على هذا المستوى القليل من الوعي". فقلت لشيخنا الجليل: "فلا يحزنك قولهم، ولنقل لأمثالهم:

أقلّوا عليهم لا أبا لأبيكمو   من اللوم، أو سدّوا المكان الذي سدّوا

إن لجوءهم إلى ما لجأوا إليه ينبغي أن يحملنا علي مضاعفة الجهد وبذل المزيد". ثم زرته بعد ذلك بأيام فوجدته فرحًا متهللا وهو يقول: "أنا سعيد جدًا بكتابي هذا **السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث**، فقد تلقيت رسالة من سيدة من كريمات النساء تقول فيها: "إنني وكثيرات من نساء بلدي حين قرأنا كتابك هذا عادت إلينا ثقتنا بديننا واعتزازنا به بعد أن كادت أطروحات أولئك الذين يردّون عليك ويشتمونك أن تردنا على أعقابنا كافرات مرتدات". ثم قال رحمه الله: "فذلك دليل قبول الكتاب عند الله تعالى وسلامة القصد فيه". رحم الله الإمام الراحل، وعوض الأمة عنه خيرًا ونفع بعلمه وبتراثه، وجعله صدقة جارية على روحه الطاهرة، وهيأ للأمة دعاة مصلحين من أمثاله، إنه سميع مجيب.



هكذا ـ وبحساب الأعداد الصادرة حتى الآن ـ تطفئ **إسلامية المعرفة** الشمعة الأولى في ميسرتها. وإذا كان أثر الأفكار وفاعليتها في حركة التاريخ وتطور المجتمعات لا يكفي لقياسهما مجرد النظر إلى عدد المطبوعات التي تتناول تلك الأفكار وتدعو لها وتبشر بها، فإن إسلامية المعرفة ـ بوصفها مشروعاً للإصلاح الفكري والمنهجي الشامل ـ ينبغي أن تُمتَحن فاعليتها وتُختبر مشروعيّتها بمدى وفائها بمقتضيات الأصالة الإسلامية والاستجابة بفعالية للتحديات التي تواجه مجتمعات المسلمين خاصة والإنسانية عامة، ذلك أن لنجاح الأفكار في إحداث التغيير الاجتماعي والثقافي شروطاً نفسية وتاريخية لابد من أخذها بالحسبان، وإلا تحول الأمر إلى مجرد تمرين ذهني لا طائل من ورائه.

ولعل في التجاوب الكبير الذي تُبديه أعداد متزايدة من المثقفين والجامعيين إزاء ما تنشره المجلة من بحوث وما تثيره من قضايا وما تتوخى تحقيقه من أهداف، دليلاً على أن إسلامية المعرفة تتوفر على جانب مهم من تلك الشروط النفسية والتاريخية.

وكما سبق أن أكدنا في كلمة العدد الثالث، فإن الأمر يحتاج إلى النقلة النوعية التي تتحول بمقتضاها إسلامية المعرفة إلى حركة إنتاج علمي في مختلف

المجالات المعرفية، دراسةً عمليةً للقضايا والمشكلات، وطرحاً عمليا للحلول والنظريات، وبلورة منهجية للمفاهيم والمقولات؛ وهي نقلة تتطلب الانخراط العملي لأصحاب التخصصات العلمية المختلفة في إجراء البحوث والدراسات الميدانية باعتماد المنظور الإسلامي وتطوير الأطر التحليلية والطرائق الإجرائية التي تستصحب مقاصد الوحي وتتمثل ما جاء به من قيم وتعاليم.

في هذا العدد يقوم **حسن أحمد إبراهيم وإبراهيم محمد زين** بقراءة تحليلية لما ورد في شأن المهدية والمهدي من الأحاديث والروايات عند كل من البخاري ومسلم في صحيحهما وأبي داود في سننه. وقد حاول الباحثان النظر إلى تلك الأحاديث والمرويات في سياق تطور الصناعة في علم الحديث من ناحية، وباستحضار الوقائع التاريخية والأوضاع الاجتماعية من ناحية أخرى. ويهدف المقال إلى الوصول إلى فهم متوازن لمسألة تباينت - بل تناقضت - فيها الأنظار وتعددت بشأنها المواقف، بحيث لم يقتصر الأمر في طرحها على جانب الأحكام الفقهية العملية، وإنما كان لها أبعادها ولواحقها العقدية. ولعل ما قدمه الباحثان بشأنها نموذج لما تتطلع إليه المجلة من نهج في فهم السنة والتعامل معها.

أما بحث **يونس صوالحي** فهو محاولة لتحديد مفهوم الإمام الشاطبي للاستقراء والكشف عن أوجه استخدامه له في كتابه **الموافقات** منهجاً لإرساء علم مقاصد الشريعة، وهو بذلك يندرج في إطار البحوث المنهجية الرامية إلى قراءة تراثنا الفكري قراءة علمية تسعى للكشف عن آلياته وتبين المنطق الداخلي الذي يحكمه.

ثم يأتي بحث **عز الدين عبد المولى** ليقدم عرضاً ومُحاورة داخلية لتطور فكر الحداثة، مبينا أنه مهما كانت التجليات التاريخية لهذا الفكر ومهما تنوعت المحاولات النقدية له، فإن الأسس التي قام عليها والمرجعية التي انطلق منها لا تزال هي نفسها. ولذلك يدعو الكاتب إلى ضرورة مساءلة فكر الحداثة من خارجه وتجاوز إطاره النظري الوضعي والمادي.

وتتكامل مع بحث عبد المولى مقالة **إيريك وينكل** الذي حاول النفاذ إلى جوهر الأزمة التي يمر بها المشروع الحضاري الغربي، داعيا إلى اختراق الوثوقية المتفائلة التي تغلب على الخطاب الفكري السائد في الغرب. وفي سياق مساءلاته

للفكر السياسي لما اشتهر بعصر ما بعد الحداثة، يركز وينكل على إشكالية غياب المعنى والهدف وفقدان الوجهة في النموذج الحضاري الغربي. ولا يكتفي الكاتب بذلك، وإنما يتساءل ـ مشفقاً ـ عن مدى أصالة المشروع الإسلامي البديل، معبراً عن خشيته من أن يتحول هذا المشروع إلى مجرد تقليد للمشروع الغربي على الرغم من المقدمات ذات الطابع النقدي التي يلحظها المرء في تعامل المثقفين المسلمين مع الحضارة الغربية.

وقد تضمن العدد مراجعات لأربعة كتب والبيان الختامي للندوة العلمية حول منهجية القرآن المعرفية التي نظمها ـ في السودان ـ المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع جامعة القرآن والعلوم الإسلامية.

والله من وراء القصد، وهو الهادي إلى سواء السبيل.

هَيئة التحرير

تطور فكرة المهدية في الصناعة الحديثية: دراسة في العلاقة بين التجديد والتقديس*

حسن أحمد إبراهيم**

إبراهيم محمد زين***

كيفية دراسة مسألة المهدية في المصادر الإسلامية

إن دراسة المهدية تقتضي وعيا عميقا بالتاريخ الديني والاجتماعي للعمران البشري في الحضارة الإسلامية، بالإضافة إلى فهم مقتضيات النصوص الإسلامية والمآلات التي اتخذتها في التاريخ الديني والسياسي والثقافي. وهذا يتطلب ـ بالطبع ـ أن نمعن النظر في الطريقة التي دوِّنت بها نصوص المهدية في المدوَّنات الحديثية عند أهل السنة، ثم أن نحاول فهم المعالجة التاريخية التي قام بها المؤرخون المسلمون لتلك النصوص؛ ذلك لأن ظاهرة المهدية تدور بين محورين أساسيين: أولهما المحور النصي الديني، وثانيهما التشكل التاريخي لتلك النصوص ومحاولة تعيينها وإعطائها بعدا تاريخيا واجتماعيا وشخصيا.

---

* هذه المقالة جزء من بحث نعده للجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ولقد أفدنا كثيرا من الملاحظات المنهجية القيمة التي أسداها إلينا د. عبد الحميد أبو سليمان مدير الجامعة.

** أستاذ التاريخ ورئيس قسم التاريخ والحضارة بالجامعة الإسلامية العالمية ـ ماليزيا، دكتوراه في التاريخ الحديث، من كلية الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن، ١٩٧٠.

*** أستاذ مساعد في قسم معارف الوحي الجامعة الإسلامية العالمية ـ ماليزيا، دكتوراه في مقارنة الأديان من جامعة تمبل بالولايات المتحدة الأمريكية، ١٩٨٩.

إن النصوص الدينية حول المهدي والمهدية في غاية التعقيد والتداخل. وأول ما يلاحظه الباحث في هذا الشأن خلوُّ القرآن الكريم من إيراد المهدية أو المهدي ضمن أشراط الساعة أو الفتن. لكن ذلك لا يعني المسارعة إلى نفيها، إذ إن السنة النبوية قد تضافرت وتكاتفت على بيان شأن "المهدي"، أو "العائذ بالبيت"، أو "الخليفة"، الذي يكون في آخر الزمان، أو "رجل" من أهل البيت أو من قريش... إلخ. وعليه لا بد من إعمال كل هذه النصوص لفهمها ضمن المعاني الكلية والمقاصد الشرعية العامة التي أتت نصوص الوحي لبيانها، طالما أن الأمر في حقيقته يندرج تحت نهاية التاريخ الإنساني على الأرض، هذا التاريخ الذي بدأ بابتلاء آدم ونزوله إلى الأرض ونزول الهدى معه ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعاً، فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾، إلى خاتم النبيين محمد بن عبد الله ﷺ، الذي أتى بالهدى الخاتم الذي يمحص بالفتن، ثم يُرْفَعُ الهدى في خاتمة تاريخ البشر.

إن أصل الصراع في الأرض –حسب الرؤية القرآنية ــ يدور حول اتباع الهدى أو النكوص عنه. فالأنبياء والدعاة على السواء مكلفون ببيان الهدى للناس، في حين أن أمر الهداية بيد الله وحده، أو كما يقال لها "هداية التوفيق"، تمييزا لها عن "هداية الإرشاد". ولكن الناظر بتمعن في معنى الهداية في الاصطلاح القرآني يرى أن الهدى في أصله من الله سبحانه وتعالى، وأن الأنبياء دعاة مرشدون لهذا الهدى، ولا يملكون فعل الهدى، وإنما نصب الإمارة له والدلالة عليه. ولذلك جاء بناء جملة "الهدى" في القرآن في حق الله أنه يهدي السبيل، بينما الدعاة والأنبياء يهدون إلى الصراط المستقيم[1]، كما أن الدعاة والمسلمين عموماً مكلفون بطلب الهدى وتجديد ذلك الهدى في كل صلاة: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (الفاتحة: ٦)، وقد أفاض المفسرون في بيان معنى

---

[1] محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص٧٣١-٧٣٦.

"اهدنا"[٢]. فإذا كان الصراع الإنساني يدور حول الهدى والدعوة إليه، فقد تكثف معنى الهدى في ذات المهدي الداعية الذي يختتم به تاريخ الدعاة.

التحليل السابق لمعنى الدعوة والربط بينها وبين الهدى بيان تلك الصلة الوثيقة بين معاني الدعوة والهداية التي تكثفت في نهاية التاريخ الإنساني في شخص المهدي الذي يأتي آخر الزمان، كما جاءت بذلك السنة النبوية. فالاصطلاح القرآني قد ربط بين معنى الهدى والنبوة، فالدعوة هي التي تحمل الهدى والله هو منزل الهدى والموفق إلى سبيله، وكل من قبل الهدى ووفق إليه وحمل دعوته فهو مهدي. لكن السنة النبوية -بفهم ما- قد تُوُهِّم أنها تشير إلى شخص متعين يأتي حينما يعم الظلم ويغيب الهدى. وهذا الربط بين ما جاء من معان في القرآن حول الدعوة والهدى وما بشرت به السنة النبوية من تعين الهدى في شخص يحمل لقب "المهدي"، يمثل محاولة لحمل المعاني العامة في القرآن على التقريرات الخاصة التي جاءت بها السنة النبوية. وذلك أمر يثير كثيرا من الإشكالات الأصولية حول صلة بيان السنة ببيان القرآن الكريم.

ومن ناحية أخرى، إن الناظر في أحاديث المهدي يرى أن بعضهم[٣] قد قسمها قسمين أساسيين: أحاديث فيها التصريح بلقب المهدي، وأحاديث فيها صفة المهدي وبعض أحواله؛ ويضاف إلى ذلك قسم ثالث من الأحاديث التي يحتمل أن تكون في شأن المهدي. وبعض هذه الأحاديث يربط بين الإشارات النبوية والأحداث التاريخية التي كان لها شأن مهم في التشكل التاريخي لفكرة المهدية؛ فقد روي عن عبيد الله بن القبطية أنه قال: "دخل الحارث بن أبي ربيعة وعبد الله بن صفوان وأنا معهما على أم سلمة أم المؤمنين رضي الله عنها، فسألاها عن الجيش الذي يخسف به، وكان ذلك في أيام ابن الزبير، فقالت: قال رسول الله ﷺ: "يعوذ عائذ بالبيت فيبعث إليه بعث، فإذا كانوا ببيداء من الأرض خسف بهم""[٤]. هذا بالإضافة إلى الحديث الوحيد الذي

---

[٢] أنظر على سبيل المثال ابن جرير الطبري: **تفسير جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، دار الفكر بيروت، ١٩٨٤، ج١، ص٧١-٧٣؛ الفخر الرازي: **التفسير الكبير**، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٥، ج١، ص٢١٦-٢٥٨؛ القشيري: **لطائف الإشارات**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨١، ج١، ص٤٩-٥٠.

[٣] أنظر مثلا محمد أحمد بن إسماعيل: **المهدي حقيقة لا خرافة**، مكتبة التربية الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٠.

[٤] رواه مسلم في "كتاب الفتن"، وأبو داود في "كتاب المهدي".

ترويه عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها في شأن المهدية، والذي هو في معنى حديث أم المؤمنين أم سلمة الذي أورده مسلم في "باب الفتن"، بينما حديث عائشة أورده البخاري في "كتاب البيوع".

والذي يهمنا في هذا الأمر -كما سنبين فيما بعد- هو أن أبا داود هو الذي وضع حديث "العائذ بالبيت" في باب المهدي، كما أن هذا الحديث هو ما سأل بعض التابعين أصحاب رسول الله ﷺ عنه إن كان إشارة نبوية إلى ابن الزبير في ثورته ضد الأمويين أم لا؟ ولسؤالهم هذا دلالة خاصة، إذا ما عرفنا أن أول من دعا إلى المهدية رمزاً سياسياً في مواجهة الطغيان هو المختار الثقفي الذي أراد أن ينخرط في ثورة ابن الزبير فلم يجد ضالته فيها فرجع إلى الكوفة، وادعى أنه وزير للمهدي محمد بن الحنفية، وجمع الناس حوله للثأر لمقتل الحسين. وهو كذلك أول من قام باستخدام مسألة المهدية في الدعوة السياسية[٥]. فالربط بين حديث "العائذ بالبيت" والجو السياسي في مدينة الكوفة بعد مقتل الحسين في كربلاء قد يساعد كثيرا في فهم أبعاد مسألة المهدية في المصادر الإسلامية، بل إن الفصل بين هذين الأمرين تجريد للازم عن ملزومه[٦].

هذه المحاولة في الربط بين النصوص الدينية والتشكل الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الذي اتخذته تلك النصوص مهمة للغاية، بسبب أن نصوص المهدية تقع في "باب الفتن" التي جاءت بها الإشارات النبوية والتي تختلف الأفهام – بالطبع – في تنزيلها على الوقائع التاريخية، أو قل في فهم مآلات تلك النصوص في التاريخ الإسلامي، حيث أن تلك النصوص تندرج في باب ما سيكون. ولذلك فإن أفضل الطرق لفهم تلك النصوص هو الأخذ بالحسبان لذلك التشكل السياسي والاقتصادي الذي استخدمت فيه النصوص لفهم تاريخ الصراع السياسي والاقتصادي اللاحق، ذلك الصراع الذي أدى إلى بروز الفرق الإسلامية، التي اتخذ بعضها مقولة المهدية محورا عقديا لها، كما هو الحال عند الشيعة الإثني عشرية[٧].

---

[٥] سير أعلام النبلاء، ج٣، ص٥٣٨ وما بعدها.

[٦] Jan-Olaf Blichfeldt: *Early Mahdism*, Leiden: Brill, 1985.

[٧] المجلسي: بحار الأنوار، ج٣. محمد باقر الصدر: بحث حول المهدي، طهران ١٩٨٦.

إذن تأتي مشروعية الربط بين النصوص الدينية في شأن المهدية والتشكل الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الذي اتخذته على أساس أن طبيعة تلك النصوص تشي بظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية تدعو لظهور المهدي. وقد يقع الخطأ في تأول تلك الظروف، وقد يتطلع البعض للقيام بذلك الدور قبل أوانه؛ وكل ذلك قد يعمق فهمنا لمسألة المهدية، كما قد تساعدنا طرق الرواية وشهود راوي الحديث من أصحاب رسول الله ﷺ لموعظة ذلك اليوم الذي وقف فيه رسول الله ﷺ لساعات طوال محدثا أصحابه عن الفتن.

ثم يجيء النظر في الأوصاف المختلفة -والمتضاربة أحيانا- التي وردت بها أحاديث المهدي والمهدية، حيث أن بعضها قد تحدث عن خليفة من ضمن اثني عشر خليفة يكون هو آخرهم، وبعضها تحدث عن العائذ بالبيت، وبعضها وصفه بأنه رجل من أهل البيت، وبعضها اكتفى بنسبته إلى قريش. لكن أهل العلم بحديث رسول الله ﷺ قد جمعوها على صعيد واحد دون محاولة فهم هذا التعقيد في الرواية، وفي الوصف الذي جاءت به هذه الأحاديث.

ولعل ذلك ناتج عن تجاهل الأسباب التي جعلت كلا من البخاري ومسلم والإمام مالك من قبلهما لا يروون الأحاديث التي صُرِّح فيها بلقب المهدي فضلا عن أن أول مدوَّنة حديثية تظهر فيها الأحاديث التي صرح فيها بلقب المهدي هي مسند الإمام أحمد بن حنبل. فإذا اعتبرنا أن رسول الله ﷺ قد وقف واعظا لأصحابه عن الفتن والملاحم، وأن أحاديث ذلك اليوم قد نقلها جملة من أصحابه ﷺ كأبي سعيد الخدري وأبي هريرة وعلي بن أبي طالب وحذيفة بن اليمان وغيرهم، وإذا استحضرنا أن الأفهام قد تعددت في نقل تلك الموعظة فيما يخص ذلك الرجل الذي سيأتي في آخر الزمان ويملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا، كما تعددت في ربط تلك الموعظة بالأحداث اللاحقة التي شارك فيها بعض أصحاب رسول الله ﷺ وبعض التابعين؛ إذا كان ذلك كذلك، فإننا نقول: إنه من الأفيد الربط بين مستوى النص الديني ومستوى التشكل الاجتماعي والسياسي والاقتصادي لذلك النص، بسبب التلازم بين المستويين وبسبب معنى التطلع الذي ألحق بالنص وإن لم يكن جزءا أصيلا منه.

ويكفي أن نتذكر أن واحدة من أهم فرق الشيعة قد بنت كل موقفها العقدي على ذلك النص، لنرى أهمية ذلك الربط وذلك التلازم، خاصة وأن فهم أهل السنة لمسألة المهدية يأتي دائما في معرض الرد على الشيعة[٨].

ولا بد كذلك من الإشارة إلى مسألة تاريخية مهمة تتعلق بتدوين السنة النبوية، وهي أن إقليم الحجاز وحركته العلمية كانت لها مكانة أساسية في الطور الأول من تدوين آثار رسول الله ﷺ وصحابته، بحيث صارت المدينة دارا للسنة في مواجهة العراق الذي كان دارا للضرب أي وضع الأحاديث؛ وقد كانت الكوفة أهم حاضرة سياسية واجتماعية في العراق في ذلك الوقت. ولكن بتدوين **الموطأ** وموت الإمام مالك فقدت المدينة تلك المكانة العلمية، واتجهت الحركة الحديثية إلى العراقيين، وصار لإقليم خراسان وحركته العلمية الحديثية شأن عظيم. وفي الطور الثاني هذا دخلت أحاديث المهدية إلى المدونات الحديثية، وتحول العراق من كونه دارا للضرب إلى دار لتدوين السنة.

ولا ريب أن هذه النقلة التاريخية قد أثبتت إجماع الحواضر الإسلامية العلمية على نصوص المدونات الحديثية، وأن البداية الحجازية لحركة العلم بحديث رسول الله ﷺ والنهاية الخراسانية لها تثبتان موضوعية تلك المدونات الحديثية ودقتها، لكنها تبين لنا الآثار التي تركتها تلك النقلة على الاختيار والتبويب لتلك الآثار. ذلك أن الانتخاب والاختيار للأحاديث لم يكن يقع كيفما اتفق، بل إن هناك ضوابط ومعايير ذكر طرفا منها الإمام مسلم في مقدمة صحيحه، حيث بيّن أهمية العامل العقدي والسياسي في تلقي الأخبار واختبار رواتها وتمحيصهم.

إذا وضعنا في الحسبان هذا التعقيد التاريخي والجغرافي لحركة العلم بحديث رسول الله ﷺ، فإنه يبدو لنا بصورة جلية أهمية النظر إلى النصوص من زاوية تفاعلها مع التاريخ السياسي اللاحق، بل إلى أهمية التفرقة بين فكرة المهدية - التي تكونت من جملة الأحاديث التي صرح فيها بلقب المهدي أو لم يصرح فضلا عن تلك الأحاديث التي يتوهم أنها في شأن المهدي، ثم تفاعلات الفكرة

---

[٨] شمس الدين الحق العظيم أبادي: **عون المعبود: شرح سنن أبي داود**، بيروت: المكتبة السلفية، ج١١، ص٣٦٢ وما بعدها. ابن تيمية: **منهاج السنة**. ج٢، ص١٣١ وما بعده.

في التاريخ الإسلامي من جهة، والمهدي -الذي سيملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا، أي شخص متعين سيظهر من في إطار أشراط الساعة ونهاية التاريخ الإنساني- من جهة أخرى. كل ذلك لأن فكرة المهدي تحقق معنى التجديد والتطلع إليه، بينما المهدي شخصية لها دورها التاريخي المكمل لفصل الفتن والملاحم الذي يختتم به تاريخ الإنسان على الأرض.

وهكذا، فإنه من الأفضل أن تُدْرَس فكرة المهدية من خلال حركة التجديد، بسبب معنى التطلع الذي يكتنفها، وأن يدرس المهدي ضمن سياق الفتن والملاحم وأشراط الساعة، بسبب أنه واحد من تلك العلامات المتعينة.

وأخيرا، فإن أيسر الطرق لتحقيق الربط بين مستوى النصوص ومستوى التشكل التاريخي لها في خصوص مسألة المهدية هو النظرُ في كتب الرجال، خاصة في سير جيل الصحابة وكبار التابعين. إذ المغزى الأساس في التأسي برسول الله ﷺ لا يتحقق إلا بفهم كيفية تفاعل كلا الجيلين مع بعضهما في فهم النصوص. وفي سيرة عبد الله بن الزبير ومناجزته بني أمية في أمر الخلافة وما نسب إليه من أنه "عائذ بالبيت"، ثم ما كان من شأنه مع المختار الثقفي وكيف ادعى الثقفي بعد الخصومة بينه وبين ابن الزبير أنه الوصي للمهدي، وأخيرا في سيرة أبي القاسم محمد بن الحنفية وكيف أنه قد جمعت له كنية الرسول ﷺ واسمه وكيف أنه حينما لقب بالمهدي من قبل شيعته لم يرفض ذلك اللقب، ثم أخيرا موقفه من ثورة ابن الزبير في مكة، في كل ذلك ما يساعدنا كثيرا في فهم تلك النصوص. بل إن هذا المنهج في عمومه قد نبه إليه الأوائل من حملة علم رسول الله ﷺ حيث أن كتب الرجال ومعرفتهم لا تفيد فقط في التحقق من الصلة التاريخية للسند، بل إنها أدخل في بيان غرض التأسي برسول الله ﷺ وفهم مقتضى كلامه على الوجه المطلوب.

وفضلا عن كل ما سبق، نرى أنه من الأجدى كذلك النظر في مقولات مؤرخي المسلمين الذين تعرضوا لهذا الأمر في إطار نظر شمولي لتاريخ الإنسانية لبيان فكرة البدء والنهاية في تاريخ الإنسانية، الذي بدأ بابتلاء آدم وسينتهي بالفتن والملاحم، كما تبلور الأمر عند ابن كثير في **البداية والنهاية**. ولعل ابن كثير قد فطن إلى نقطتي البدء والنهاية من جهة المعنى والمغزى العام، وليس

بحساب الزمن، لأن النصوص الواردة من الشارع لا تتيح لنا الحديث عنهما بتلك الدقة التي أفضت إلى وقوع الطبري في الغلط كما أثبتت الأحداث اللاحقة وكما سنبين فيما بعد. لكن السيوطي -لاحقا- ذهل عن العلة التي جعلت ابن كثير يتناول أمر النهاية بوصفه معنى لا تحديداً حسابيّاً دقيقاً؛ لذلك رأى في رسالته **التنبئة بمن يبعثه الله على رأس كل مائة** أن آخر المئتين هي القرن العاشر الهجري عند تمام الدور والعدد العربي، خلافا لمن قال بأن المهدي يأتي على رأس المائة الثامنة. لكن ابن خلدون بسبب سعيه لفهم السنن التي تحكم الاجتماع البشري واختراعه لـ "علم العمران" الذي يعنى بـ "العبر" التي تكمن وراء "الأخبار" التاريخية، رأى أن فكرة المهدي لا تتسق مع معنى العصبية التي عدها الدافع والمحرك لعجلة التاريخ. ولعل واحدة من المسلمات عند ابن خلدون زوال عصبية قريش، وهذا المهدي كما جاءت به الروايات المتعددة هو فاطمي قرشي. وذلك إن صح، فإنما يهز فهم ابن خلدون لمسألة العصبية ودورها في العمران البشري، إذ كيف يتسنى لذلك المهدي الذي سيأتي في زمان ابن خلدون أو بعده أن يقع له الملك دون عصبية؟ خاصة وأن الله حينما بعث رسله إنما بعثهم في منعة من قومهم وقوفا على سنة العصبية في العمران البشري، ولم يكن رسول الله ﷺ بدعا ولا استثناءً من ذلك الأمر. لذلك حاول ابن خلدون جاهدا تغليب الجرح على التعديل ورد كثيرا من أحاديث المهدي في الفصل الذي عقده بعنوان "في أمر الفاطمي وما يذهب إليه الناس في شأنه وكشف الغطاء عن ذلك"[٩]، ثم حاول بيان أهمية وعي من تقع له المهدية بسنن العمران البشري في العصبية حتى تتحقق لهم مشيئة في ذلك الأمر.

لذلك فقد جاءت المعالجات التاريخية لمسألة المهدي والمهدية -كما سيتم التفصيل فيما بعد- إما واعية بخطورة القول بأمر المهدية في نهاية التاريخ البشري، إذ إنها تمثل خروجا عن سنن الاجتماع البشري، وهي كذلك مدعاة للفوضى والهرج، كما هو الحال في تحليل ابن خلدون، أو واضعة لمخطط

---

[٩] ابن خلدون: المقدمة، مطبعة مصطفى محمد الحلبي، ص ٣١١ وما بعده.

تاريخي للبشرية تكون خاتمة المطاف فيه للفتن والملاحم التي يأتي فيها المهدي، دون الدخول في بيان ذلك الأمر بحساب السنين، وإنما الاكتفاء بالإشارة إلى المعنى والمغزى التاريخي العام كما هو الحال عند ابن كثير، أو بتفصيل ذلك بحساب السنين وبيان وقت المهدي كما ذهب إلى ذلك السيوطي وآخرون.

وصفوة القول: إن دراسة المهدي والمهدية في المصادر الإسلامية تقتضي التفرقة بين معالجة المؤرخين والمحدثين لها، إذ إن أهل العلم بحديث رسول الله ﷺ قد عُنوا بتحقيق تلك الآثار وبيان أسانيدها في مدوناتهم الحديثية وفي كتب الرجال، بينما نظر إليها المؤرخون على أنها جزء في غاية الأهمية لفهم السياق العام للتاريخ الإنساني. وقد كانت لِفكرة المهدية وظيفة أساسية في حركات التجديد ومواجهة الظلم السياسي. ولا بد كذلك من النظر إلى الآثار الفقهية والكلامية التي ترتبت على أحاديث المهدية. ولعل كتاب **منهاج السنة النبوية** لابن تيمية من أفضل المؤلفات التي تبين ذلك التعقيد الذي اكتنف ظاهرة المهدية، إذ إن تناوله لها شمل الحديث والفقه وعلم الكلام والتاريخ. ويلاحظ أن التأليف فيها يشتد وتعاد إثارة أمرها كلما شارف قرن هجري على الانقضاء، ثم يخبو بريقها بعد نهاية العقد الأول للقرن الهجري الجديد.

تلك جملة من الملاحظات المنهجية في دراسة مسألة المهدية في المصادر الإسلامية، سنحاول استصحابها أثناء عرضنا لها في مدونات المحدثين والمؤرخين المسلمين. ويجب أن نؤكد أهمية هذا التداخل النصي في فهم الظاهرة التي يصير الحكم فيها بصحة أو بطلان أحاديث المهدي أمرا ثانويا، إذ الأمر الأساسي هو الوعي الديني بمآلات التاريخ الإنساني كما عبرت عنه النصوص ضمن مقاصدها العامة.

اتجاه المحدثين

هذا الاتجاه يعنى برواية الأحاديث الواردة عن المهدي ويقوم بتصنيفها حسب صحتها وضعفها. وقد تكاتفت جهود المحدثين تتبعاً لهذه الأحاديث وبياناً لمراتبها وعللها بصورة غاية في الدقة. وقد ذهب بعضهم إلى أن أحاديث المهدي التي وقف عليها هي حوالي خمسين حديثا، فيها الصحيح والحسن والضعيف المنجبر. هذا وقد تقرر -عند أهل العلم بحديث رسول الله ﷺ -

أن أحاديث المهدي قد بلغت عند بعضهم درجة التواتر أو التواتر المعنوي، أو أن أمرها مشهور بين الكافة من أهل الإسلام.

لكن هذا الاتجاه قد أثار بعض الإشكالات حول هذه الآثار المروية في شأن المهدي. وهذه الشبهات تنقسم إلى نوعين. أولهما: ما يتعلق بسند هذه المرويات، وأنها في الأصل من باب أخبار الآحاد التي تعددت بها طرق الرواية فيما بعد القرن الثالث الهجري لتبلغ درجة التواتر المعنوي؛ وثانيهما: حديث ابن ماجة "لا مهدي إلا عيسى بن مريم". فعلى الرغم من ضعف هذا الحديث بسبب وجود محمد بن خالد الجندي في سنده، إلا أن بعض رجال الحديث قد أخذوا به وعملوا على تأويله حتى يتفق مع جملة الآثار المتعلقة بالمهدي، وذهبوا في ذلك إلى تأويلات شتى، منها أنه لم يتكلم في المهد إلا عيسى بن مريم، أو أن المهدي الكامل المعصوم هو عيسى بن مريم، وهذا لا يعني أن سواه ليس مهديا.

بعد هذه المقدمة، هناك مجموعة من الملاحظات حول اتجاه المحدثين في النظر إلى مسألة المهدي تحتاج إلى أخذها في الحسبان.

الأولى:

إن الإمام مالكا لم يذكر أحاديث المهدي في **الموطأ**، كما أن الحديث الذي يروى عن تلميذه الشافعي لم يصح عن الشافعي عند أهل الحديث. وبالطبع فإن الإمام مالكا لم يرو كل الأحاديث في موطئه، ولكن عدم ورودها من ناحية توثيقية تاريخية -في أول مدونة حديثية تصل إلينا- له دلالة تاريخية، وإن لم يعبأ بها أهل العلم بالحديث. وما قيل في شأن **الموطأ** يقال هنا، حيث أن أحاديث المهدي لم ترد في **الصحيحين**. ومع أننا نعتقد جازمين أن الإمامين البخاري ومسلما لم يقصدا في صحيحهما إيراد كل الأحاديث الصحيحة، إلا أن إغفالهما أحاديث المهدي له دلالة تاريخية ودينية يجب أخذها -مرة أخرى- في الحسبان.

الثانية:

كانت بداية التدوين لأحاديث المهدية -فيما ذُكر- عند أبي عبد الله نعيم بن حماد (ت٢٢٨هـ)، في **كتاب الفتن**، ثم يحيى بن عبد الحميد الحماني (ت٢٢٨هـ)، في **مسنده**، ثم محمد بن سعد (ت٢٣٠هـ)، في **الطبقات**، وأبي بكر بت أبي شيبة (ت٢٣٥هـ) في **مصنفه**، ثم أحمد بن حنبل (٢٤١هـ) في **مسنده**، وابن ماجة (ت٢٧٣هـ) في **سننه** وأبي داود (ت٢٧٥هـ) في **سننه**، ثم الترمذي (ت٢٧٩هـ) في **جامعه**، والنسائي (ت٣٠٣هـ)، في **سننه الكبرى**، وآخرين من أئمة الحديث زادوا على الأربعين. وهذا يدل على أن حركة التدوين لأحاديث المهدي إنما كانت في القرن الثالث الهجري، وأن الإمام أحمد بن حنبل وأصحاب السنن الأربعة هم الذين تولوا أمر العناية بأحاديث المهدي. هذا فضلا عما قام به الحاكم من استدراكات على الصحيحين أورد فيها أحاديث عن المهدي[10].

الثالثة:

هناك من بين أهل الحديث من أفرد كتابا عن مسألة المهدي، منهم: أبو نعيم الأصفهاني(ت٤٣٠هـ) في **كتاب المهدي** (مخطوط)، ويوسف بن يحيى المقدسي(ت٦٨٥هـ) في **عقد الدرر في أخبار المنتظر**، والسيوطي (ت٩١١هـ) في **العرف الوردي في أخبار المهدي**، وحسام الدين المتقي الهندي (ت٩٧٥هـ) في **البرهان في علامات مهدي آخر الزمان**، وملا على القاري (ت١٠١٤هـ) في **المشرب الوردي في أخبار المهدي**، ومرعي بن يوسف الكرخي الحنبلي (ت١٠٣٣هـ) في **فرائد فوائد الفكر في المهدي المنتظر** (مخطوط)، والشوكاني (ت١٢٥٠هـ) في **التوضيح فيما تواتر في المنتظر والدجال والمسيح**، وكتاب **قطر الولي على حديث الولي** (مخطوط)، وأحمد بن زيني دحلان (ت١٣٠٤هـ) في **عقود الدرر في تحقيق القول بالمهدي المنتظر** (مخطوط)، ومحمد حبيب الله الشنقيطي(ت ١٣٤٥هـ) في **الجواب المقنع المحرر في الرد على من طغى وتجبر بدعوى أن عيسى هو المهدي المنتظر**، والشيخ محمد بن عبد العزيز المانع:

---

[10] انظر المقدمة القيمة التي كتبها مهيب بن صالح عند تحقيقه لكتاب عقد الدرر في أخبار المنتظر، ص٧-٥٠.

تحديق النظر بأخبار المنتظر (مخطوط)، وأبو الأعلى المودودي في **البيانات عن المهدي**، وعبد العليم بن عبد العظيم في **الأحاديث الواردة في ميزان الجرح والتعديل** وهو رسالة ماجستير قدمت إلى جامعة أم القرى بمكة المكرمة.

ويلاحظ أن هذا النوع من التدوين، الذي بدأ في القرن الخامس الهجري واستمر إلى يومنا، هو إما محاولة في الرد على الشبهات، أو تجميع للآثار الواردة في شأن المهدي حتى تعطي صورة مفصلة لشخصيته وتفصح عن هويته، وهي تحتوي على أبواب تعنى بنسبه واسمه وخلقه، ثم ما يكون من عدله، ثم الفتن التي تكون سابقة لزمانه ودائرة حال وجوده، ثم الشخصيات التي تأتي في زمانه مثل السفياني وما يكون بينه وبين المهدي من صراع، وكذلك الدجال، ثم عيسى بن مريم عليه السلام، وما يكون بينه وبين المهدي، ثم كرامات المهدي وفتوحاته، وبيان الخير الذي يجري في زمانه. وعادة ما يختتم ذلك بذكر العلامات الكبرى للساعة وأشراطها، إذ في قدومه والملاحم والفتن التي تدور في أيامه مقدمات لتلك العلامات. ويجدر أن نؤكد هنا أنه من بين كل أشراط الساعة الكبرى -كالدخان والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج والخسوفات الثلاثة والنار التي تخرج من اليمن- لقي أمر المهدي عناية واهتماماً خاصين. ولعل محاولة كتابة سيرة له تعرف به قبل مجيء وقته أمر في غاية الطرافة، خاصة وأنه ليس بنبي، وإنما هو رجل صالح من آل رسول الله ﷺ. ولن نكون مجانبين للصواب إن قلنا إنه يكاد يكون الشخصية الوحيدة في التاريخ الإسلامي التي كتب لها تاريخها قبل مجيئها بذلك بتفصيل مذهل[١١].

ولذلك، فقد كثر الوضع وزلت الأقدام في شأن تحقيق أمر هذه الشخصية الفريدة، وصار الناس بين منكر لهذا الأمر في جملته[١٢] ومثبت له في أدق

---

١١ المقدسي: **عقد الدرر في أخبار المنتظر**، الزرقاء: ١٩٨٥.

١٢ محمد فريد وجدي: **دائرة معارف القرن العشرين**، بيروت: ط٣، ج١٠، مادة المهدي، ص٤٧٥-٤٨١، الشيعة -المهدي -الدروز: تاريخ ووثائق، كتاب الحرية. ١٩٨٨

تفاصيله[١٣]، أو عامل على التأويل والتأليف بين مختلف آثاره بل وأحيانا مستعين بالإسرائيليات وبالمرويات التي عند الشيعة مثل **بشارة الأنام في ظهور المهدي عليه السلام** للكاظمي، على الرغم من الفارق الكبير بين المهدي في آثار أهل السنة والجماعة والمهدي في مؤلفات الشيعة الاثني عشرية. ويبدو أن الرغبة في استقصاء أمره لم تكتف بتلك الآثار التي رويت عنه، بل تعدتها لتقوم بإيجاد تفاصيل هي أشبه بالخرافات وبما يدور على ألسنة العامة من أقوال. وربما كان للتنافس بين أهل السنة والشيعة في شأن المهدي أثر واضح في ذلك الأمر، خاصة وأن مهدي الشيعة شخص بعينه هو محمد بن الحسن العسكري الذي دخل في غيبة صغرى ثم تلتها غيبة أخرى كبرى، وأنه في غيبته الصغرى كان على اتصال بأتباعه. ولذلك تكونت عنه صورة تاريخية أقرب إلى الفهم وإن اكتنفتها كثير من الترهات مما لا يقبله العقل. وإذا ما قورنت مرويات الشيعة بمرويات أهل السنة والجماعة، فإننا نجد أن شخصية المهدي هي من عالم الغيب الذي نبأنا عنه رسول الله ﷺ، لكن هناك كثيراً من الفراغات التي يجنح الخيال الديني أحيانا لسدها عن طريق الاقتباس والنظر إلى مصادر هي غير مقبولة في الأصل؛ ولذلك صار أمر الناس في شأن المهدي بين منكر مغال في إنكاره ومثبت متشبث بكل غث وسمين؛ وهذا لا يعني أن هناك من لم يتخذ طريقا وسطا، ولكن بمجرد وجود هذين الموقفين يثير كثيرا من الجلبة والتعمية حول الموضوع الأساسي.

الرابعة:

إن التأليف في المهدية بدأ من منطلق أنها أمر من أمور الفتن التي وردت فيها آثار عن رسول الله ﷺ، كما هو الحال في كتاب الفتن لأبي عبد الله نعيم بن حماد، ثم صار هذا الأمر بابا أو كتابا في المسانيد التي دونت فيما بعد مثل: مسند الحماني، ومسند ابن حنبل، ومسند أبي أسامة، ومسند البزار، ومسند أبي يعلى وغيرها، ثم ظهرت في كتب السنن عند ابن ماجة وأبي داود

---

[١٣] انظر على سبيل المثال لا الحصر، السيد الشريف: **الإشاعة لأشراط الساعة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ص٨٧-٩٠، السيد محمد صديق: **الإذاعة لما كان ويكون بين يدي الساعة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢، ص١١٠ وما بعدها. التويجري: **إقامة البرهان**، الرياض: مكتبة المعارف.

والترمذي والنسائي وغيرهم، ثم تطورت إلى مؤلفات تعنى بقضايا تتعلق بمشكل الآثار، كما هو الحال عند ابن قتيبة في **تأويل مختلف الحديث**، وابن جرير الطبري في **تهذيب الآثار** وغيرهما. وقد تطور الأمر فظهرت مؤلفات أفردت لمسائل الفتن والملاحم والتذكرة والبعث والنشور على أساس أنّ المهدية واحدة من أهم تلك المسائل كما هو الحال عند ابن المنادي في **الملاحم**، والبيهقي في **دلائل النبوة والبعث والنشور**، والقرطبي في **التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة**، وابن كثير في **الفتن والملاحم**، وغيرها. وأخيرا أفرد المهدي بالتأليف كما ذكرناه آنفا **كعقد الدرر في أخبار المنتظر**، **والعرف الوردي في أخبار المهدي**.

وفي العصر الحديث ظهر كتاب **المهدي حقيقة لا خرافة** لمحمد بن إسماعيل الذي ألف في عام ١٤٠٠هـ بعيد حادثة الحرم المكي التي كانت فاتحة لسيل من المؤلفات حول أمر المهدية وحافزا كذلك لإعادة نشر كثير من المخطوطات التي ألفت في شأن المهدي. ويبدو من مراجعة تلك المؤلفات أن الحركة الحديثية في الجامعات بالمملكة العربية السعودية قد كان لها قسط وافر في هذا الأمر، خاصة إذا عرفنا أن مدعي المهدية الجهيمان وكثيرين من أتباعه هم من خريجي تلك الجامعات التي تعج بجدل حديثي حول مسألة المهدية قبيل بدايات القرن الخامس عشر الهجري. و يبدو الأمر واضحا من رسالة الماجستير التي كتبت في جامعة أم القرى بعنوان **الأحاديث الواردة في المهدي في ميزان الجرح والتعديل**، وكذلك رسالة الماجستير التي اهتم صاحبها بتحقيق **عقد الدرر في أخبار المنتظر**، إلى غير ذلك من الرسائل الجامعية حول أشراط الساعة والمقالات العلمية والمحاضرات التي دارت حول هذا الأمر.

ويبدو أن التأليف في المهدية كان دائما يرتبط بأزمة من الأزمات التي تمر بها الأمة الإسلامية يبدو الحل فيها مرتبطا بقضية المهدية. وليس أدل على ذلك مما ذكره صاحب كتاب **عقد الدرر في أخبار المنتظر** مسوغا تأليف كتابه في القرن السابع الهجري حيث يقول في المقدمة: "فإنه جرت مذاكرة بحضرة بعض الإخوان، في أنه قل الموافي من الناس وكثر الخوان، وارتفعت الأسعار وقلت

البركات، وتوالت الأكدار..."[14]، ويستمر في إيراد كثير من الآفات والفتن والمحن والمهالك، ثم يقول: "فجمحت النفوس إلى كشف هذه الغمة عن الأمة، وجنحت القلوب إلى صدع شعب هذه الصدمة، وقلنا: كيف السبيل إلى الخلاص ولات حين مناص"[15]، ثم يبين أن الناس بين يائس من زوال هذه الغمة وراغب في زوالها على يد المهدي الموعود في الأحاديث، فيقول: "ولعل زوالها يكون عند خروج الإمام المهدي... فقد بشرت بظهوره أحاديث جمة، دونتها في كتبهم علماء هذه الأمة.. ويجمع على موالاته (أي المهدي) الحاضر والباد، فيملك الأرض حزنا وسهلا، ويملأها قسطا وعدلا، ويكشف له عن كنوزها الغطاء فيوقع فيها الفناء بالعطاء"[16].

ولعل هذا النوع من البواعث في التدوين في المهدية مشترك بين كثير من المؤلفات التي أفردت لهذا الشأن، ليس فقط لأن كتاب **عقد الدرر في أخبار المنتظر** من أقدمها -حسب علمنا-، ولكن بسبب أن معنى المهدية نفسه يقتضي ذلك، إذ إنها في الأصل حالة تطلع ديني لانقضاء سني القهر والمحن. فكلما استبد الظلم والشدة بالناس، لجأوا للوعد بالفرج المنتظر على يدي المهدي؛ وهذا أمر متكرر في التاريخ الإسلامي، يشتد مع مطلع كل قرن هجري جديد.

إن هذه الملاحظات تعيننا كثيرا في تحليلنا لنصوص المهدية في المدونات الحديثية، ولا بد أن نؤكد أن اتجاهنا في التحليل ينطلق من الآثار التي خلفها أهل العلم بحديث رسوله الله ﷺ، فما صح عندهم يصح عندنا. أمّا حينما يصير الأمر متعلقا بأصول الدين وكيف يمكن أن ترتب هذه الأمور، وكيف يمكن الاحتجاج بهذه الأحاديث لإثبات أمر يتعلق بالعقائد، فهذا أمر يخرج من دائرة علم أهل الحديث برسول الله ﷺ إلى دائرة أصول الدين، وليست بضاعتهم في هذا الشأن بالتي تفي بغرض الفهم، فكل ميسر لما خلق له. وهذا يعني الفصل بين مجال علم الحديث وعلم أصول الدين حتى يستقيم الفهم.

---

[14] عقد الدرر، ص٥٧.
[15] المرجع السابق، ص٥٨.
[16] المرجع السابق، ص٥٩.

وإذا نظرنا في أبواب الفتن والمهدي والملاحم وأشراط الساعة في كتب الحديث، نلاحظ أن هناك مستويين في التعبير عنها: **المستوى الأول**: ينحو إلى بيان الفتن دون الدخول في التفاصيل، ويتوخى العموم والإجمال دون ذكر لمفردات الوقائع أو تحديدها. وهذا هو الغالب على "باب الفتن" عند الإمام البخاري في **الجامع الصحيح**، وهو كذلك أقرب إلى منحى القرآن الكريم. ولذلك نجد البخاري[١٧] يصدر "كتاب الفتن" بقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لاَّ تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً﴾ (الأنفال:٢٥)، ثم يذهب إلى اختيار النصوص التي تعبر عن هذا المعنى في السنة النبوية كعادته. لكن المتمعن في "كتاب الفتن" يمكن أن يدرك ذلك العموم وتلك النظرة الكلية اللذين اختير واختار على أساسهما البخاري أحاديث هذا الكتاب. ولا شك أن اتجاه البخاري في بيان كيفية التأسّي برسول الله ﷺ في هذا الباب فيه فقه عميق للسنة وفهم دقيق لمقاصدها في هذا الباب، وذلك العموم والنظر الكلي لباب الفتن يتسقان مع بيان القرآن في هذا الصدد[١٨]، كما سنبين لاحقا.

أما **المستوى الثاني** فيتجه إلى التفصيل، وبيان المعاني التي ستتخذها تلك الفتن، ومحاولة تنزيل ذلك على التاريخ الإسلامي، والسعي لاستقصاء الإشارات النبوية وإعطائها مدلولات تاريخية محددة. لذلك نرى أن هذا الاتجاه قد توسع في هذا الباب، وميز بين "كتاب الفتن" و"كتاب الملاحم"، وزاد عليهما "كتاب المهدي"، الذي صار واسطة العقد بين كتابي الفتن والملاحم، وجمع في "كتاب الفتن" تلك الأحداث التي تعنى بالهرج والقتل الذي يقع بين المسلمين. وصار كل اقتتال حول الملك والسلطة يُعبَّر عنه بالفتنة التي حذرت منها الأحاديث النبوية، بينما صارت الملاحم تعنى بقتال غير المسلمين من الروم والترك والأحباش واليهود، كما جاءت الأحاديث النبوية مشيرة إلى ذلك[١٩]. وهذا الاتجاه ـ في محصلته النهائية ـ يعالج قضية الفتن والملاحم والمهدي كما

---

[١٧] البخاري: بشرح الكرماني، بيروت: دار إحياء التراث، ١٩٨١، ج٢٤، ص١٤٤.

[١٨] لقد استفاد هذا البحث من كثير من الملاحظات المنهجية عن بيان السنة وصلتها ببيان القرآن، وكذلك عن منهجية القرآن المعرفية، في المحاضرات القيمة التي ألقاها الدكتور طه جابر العلواني في الجامعة الإسلامية العالمية في الفترة بين ١٩٩٤ـ١٩٩٥م.

[١٩] شمس الدين الحق العظيم أبادي: عون المعبود. ج١١، ص٣٠٣

لو كانت من باب الأحكام الفقهية التي يجيء بيان السنة فيها مفصلا لما أجمل في القرآن الكريم.

وهكذا يمكننا القول: إن التدوين لأحاديث الفتن قد اتخذ منحى تجريديا عاما قصد من ورائه تأكيد معنى التحذير من الفتن التي هي الهرج والقتل، أو تلك التي وصفت بأنها تموج كموج البحر. فالتحذير من الخوض فيها هو المقصد الأسنى الذي رمت إليه الأحاديث كما عبر عن ذلك الإمام البخاري في **صحيحه**. أما الإمام مسلم فقد ذهل عن هذا الوعي العميق في التأسي برسول الله في هذا الجانب، لذلك اختار في هذا الباب أحاديث سكت عنها البخاري، وأدخل فيه أحاديث أخرجها البخاري منه. لكن الإمام أبا داود، وبسبب النزعة الفقهيه المهيمنة على كتابه **السنن**، حسب أنه من الممكن النظر إلى "كتاب الفتن" النظرة التفصيلية الجزئية ذاتها، فاختار لذلك أحاديث في هذا الباب سكت عنها البخاري ومسلم، وزاد عليها بأن أفرد كتابا للمهدي جمع فيه من الأحاديث ما صُرِّح فيه بلقب المهدي وما لم يصرح فيه بذلك. وسنحاول في هذا البحث تحليل مرويات البخاري ومسلم وأبي داود في هذا الصدد.

أحاديث المهدية ومغزى التأسي برسول الله عند البخاري ومسلم

إنّ الناظر في **الجامع الصحيح** للبخاري يرى أن "كتاب الفتن" عنده يبدأ بالآية الكريمة ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لاَّ تُصِيبَنَّ ....﴾ (الأنفال: ٢٥)، وبالتالي فهو يجعل التحذير من الخوض في هذه الفتن جُماعَ التأسّي برسول الله عليه الصلاة والسلام. فالترتيب الذي اعتمده البخاري في هذا الشأن يعبر عن هذا المعنى حيث اتخذ حديث أسماء عن النبي ﷺ القائل: "أنا على حوضي انتظر من يرد عليّ فيؤخذ بناس من دوني فأقول أمتي فيقول لا تدري مشوا على القهقري. قال ابن أبي مليكة: اللهم إنا نعوذ بك أن نرجع على أعقابنا أو نفتن"[٢٠]. وأحاديث الحوض هذه تربط بظاهرة الفتن بصورة جلية كما في الحديث الآخر الذي نقله البخاري حيث يقول الرسول ﷺ: "ستون بعدي أمورا تنكرونها،

---

[٢٠] البخاري، ص١٤٥.

اصبروا حتى تلقوني على الحوض"، إذاً هناك ربط مباشر للصبر على الفتن- التي هي القتل والهرج الذي يعني في لسان الحبشة القتل أيضا، حيث جاء في الحديث "الهرج بلسان الحبشة القتل" -بلقاء الرسول عليه الصلاة والسلام على الحوض يوم الحشر"[٢١].

والمتأمل بدقة وسعة نظر في كتاب الفتن يجد أن البخاري يميز بين نوعين من الفتن، أولهما: الفتن التي تقع حول القتال على الملك، كما جاء في حديث عبد الله بن عمر حينما سئل: "حدثنا عن القتال في الفتنة والله يقول ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾، فقال: هل تدري ما الفتنة ثكلتك أمك؟ إنما محمدﷺ يقاتل المشركين وكان الدخول في دينهم فتنة، وليس كقتالكم على الملك". أما النوع الثاني فهو الفتنة التي تموج كموج البحر، وهذه أوسع من الأولى، وقد بدأت بمقتل عمر بن الخطاب كما وردت بذلك الإشارة في الحديث الذي رواه حذيفة بن اليمان. وتستمر هذه الفتن من سيء إلى أسوأ، إلى أن يُغبَط أهل القبور كما جاء في الحديث، ويحدث ما هو أكبر من ذلك رجوعاً إلى عبادة الأوثان في جزيرة العرب، حيث يقول الحديث: "لا تقوم الساعة حتى تضطرب إليات نساء دوس على ذي الخلصة، وذو الخلصة طاغية دوس التي كانوا يعبدون في الجاهلية". وهذا - بلا شك - تغير نوعي، حيث يستدير الزمان كهيئته قبل البعثة المحمدية، ثم تتوالى أشراط الساعة التي جاءت في حديث أنس رضي الله عنه. وكما بدأ البخاري "باب الفتن" بجملة أحاديث أهمها: "ويل للعرب من شر قد اقترب" بسبب ذكر يأجوج ومأجوج فيه، فإنه يختم بالحديث نفسه "كتاب الفتن"[٢٢]. وكأنما يريد البخاري أن ينبه على محورية هذا الحديث حيث يرويه مرة عن زينب بنت جحش وأخرى عن أبي هريرة. فالفتن قد فتح بابها بنزول الرسالة الخاتمة التي تنذر الناس باقتراب الساعة. ومن أشراط الساعة الثابتة في القرآن: "يأجوج ومأجوج".

ومما لا شك فيه أن هناك صلة وثيقة بين النوع الأول من الفتن والنوع الثاني، وربما قال بعضهم إن النوع الثاني امتداد للنوع الأول، أو إنه حالة

[٢١] المرجع السابق، ص١٤٥-١٤٧.

[٢٢] هذا التحليل اعتمد كثيرا على مرويات البخاري في "كتاب الفتن" من الحديث رقم ٦٦٢٥ إلى ٦٧٠٢.

تكثيف للفتن تفضي إلى أشـراط السـاعة الكـبرى، لكنهـا تبـدأ بقتـل عمـر بـن الخطاب -عليه الرضوان- كما ورد في حديث حذيفة بن اليمان، أو ربما أمكن القول إن النوع الثاني يخـرج عـن كونـه هرجـاً ومرجـاً وقتـلاً عاديـاً إلى كونـه خروجاً كاملاً عن عقيدة التوحيد يقودها دجـالون وأنبيـاء كذبـة، ليبلـغ الأمـر غايته عند الدجال الذي يحرم عليه دخول مدينة رسـول الله ﷺ. وبنـاءً علـى هذا الفهم، يكون النوع الأول قتالا حول السلطة في دائرة الإسلام، بينما يكون النوع الثاني قتالا لكسر شوكة الإسلام، بل إنه يصير فوضـى لا يعـرف القتيـل فيه لماذا قتل. هذه هي الصورة العامـة الـتي تـرد إلى الذهـن بعـد الاطـلاع علـى "كتاب الفتن" وعلى جملة الأحـاديث الأخـرى الـتي رواهـا البخـاري في كتـب أخرى من **الجامع الصحيـح**. فكـل هـذه الأحـاديث لا تتجـاوز المائـة وثلاثـين حديثا، لكنها حينما تقرأ مقرونا بعضها مع بعـض تتعـاضد لتعطي هـذا المعنـى العام في شأن الفتن. وعليه يقتضي التأسي برسول الله في هذه البـاب -كمـا عبر عنه البخاري- التحذيرَ منها على أساس أنها واقعة لا محالة. ولذلك نجد أن البخاري أغفل تماما إيراد الأحاديث التي تعـبر عـن الخـلاص مـن هـذا الـتردي، مبرزاً، على العكس من ذلك، الأحـاديث الـتي تؤكـد الصـورة القاتمـة في حـال الفتن.

وليس صدفة أن يورد البخاري حديث "عائذ بـالبيت" في "كتـاب البيـوع" لمجرد ورود لفظة "السوق" فيه. "قال حدثتـني عائشـة رضـي الله عنهـا، قـالت: قال رسول الله ﷺ: "يغزو جيـش الكعبـة فـإذا كـانوا ببيـداء يخسـف بـأولهم وآخرهـم، قـالت قلـت يارسـول الله كيـف يخسـف بـأولهم وآخرهـم وفيهـم أسـواقهم ومـن ليـس منهـم، قـال يخسـف بـأولهم وآخرهـم ثـم يبعثـون علـى نياتهم"[٢٣]. وليس صدفـة كذلـك ألا يُرْوَى عـن السـيدة عائشـة مـن أحـاديث المهدية إلا هذا الحديث الذي فهم البخاري أنـه أُدْخَلُ في بـاب البيـوع منـه في باب الفتن.

---

[٢٣] البخاري: بشرح الكرماني، ج١٠، ص١٣.

ويورد البخاري حديثا آخر عن أنس بن مالك رضي الله عنه في الباب نفسه من "كتاب البيوع" قال: "كان النبي ﷺ في السوق فقال رجل: يا أبا القاسم، فالتفت إليه النبي ﷺ، فقال إنما دعوت هذا، فقال النبي ﷺ: سموا باسمي ولا تكنوا بكنيتي". ولعل البخاري عرف من أمر محمد بن الحنفية الذي كان يكنى بأبي القاسم، فحينما اعترض بعض أصحاب رسول الله ﷺ على علي بن أبي طالب قال علي كرم الله وجهه:"قال رسول الله ﷺ سيولد لك بعد غلام، فقد نحلته اسمي وكنيتي، ولا تحل لأحد من أمتي بعده"[٢٤]. ثم إن البخاري قد روى في باب الفتن حديث ابن المنهال قال: "لما كان ابن زياد ومروان بالشام ووثب ابن الزبير بمكة ووثب القراء بالبصرة فانطلقت مع أبي إلى أبي برزة الأسلمي... قال ما ترون وهذه الدنيا التي أفسدت بينكم، إن ذاك الذي بالشام إن يقاتل إلا على الدنيا...". ولا ريب أن في إيراد هذا الخبر في "باب الفتن" مع هذا التعليق في شأن مروان شهادةً لابن الزبير بأنه لا يقاتل على الدنيا. لكن إذا فهمنا "كتاب الفتن" في كليته بوصفه تحذيراً من الفتن والخوض فيها، تبدت لنا تلك النظرة التحذيرية التشاؤمية التي بثها البخاري فيه، ولعل إيراده "وقال ابن عيينة عن خلف بن حوشب كانوا يستحبون أن يتمثلوا بهذه الأبيات عند الفتن، قال امرؤ القيس:

الحرب أول ماتكون فتية تسلي بزينتها لكل جهول
حتى إذا اشتعلت وشب ضرامها ولت عجوز غير ذات حليل
شمطاء ينكر لونها وتغيرت مكروهة للشم والتقبيل

ولعل هذه الأبيات أجمل ما قيل في نبذ الحرب والتحذير منها، خاصة وأن قائلها قد خبر ويلات الحرب في الثأر لأبيه، وهي تلخص المعاني الأساسية في "باب الفتن". وإذا نظرنا فيما كان من أمر عبد الله بن الزبير مع بني أمية، وما كان من أمره مع ابن الحنفية وابن عباس، وما كان من أمر ابن الحنفية مع المختار الثقفي، وإذا استحضرنا أنه في سياق تلك الظروف قد استخدمت فكرة المهدية أول ما استخدمت في حق ابن الحنفية: "... وكانت الشيعة في زمانه

[٢٤] سير أعلام النبلاء، ج٤، ص١١٥.

تتغالى فيه وتدعي إمامته، ولقبوه بالمهدي.."[٢٥]، إذا نظرنا في كل ذلك فإننا نجد أن الإمام البخاري قد اختار جملة الأحاديث التي اختارها في "باب الفتن" مستصحبا تلك الأحداث الدامية وكيفية استخدام بعضهم فكرة المهدية وأحاديثها في الصراع الذي جرى فيها؛ وندرك كذلك مدى الحصافة والحساسية في اختيار الأحاديث التي ضمنها **الجامع الصحيح**.

إذاً، فالقراءة الكلية لكتاب الفتن عند الإمام البخاري تقتضي تأكيد المعاني الآتية:

١- ميل البخاري لاختيار الأحاديث العامة التي لا تعنى بالتفاصيل والأحكام في شأن الفتن.

٢- التحذير من الفتن بصورة إجمالية واعتبار هذا التحذير الغاية الكلية "لكتاب الفتن".

٣- ربط البخاري بين أحاديث الفتن والأحداث التاريخية اللاحقة بأقل قدر من الربط مقارنة بالمدونات الحديثية الأخرى، فهو قد ذكر -فقط- ما صار في واقعة الجمل، وما كان من شأن الحجاج بن يوسف، وما كان من قتال مروان بالشام وابن الزبير بمكة والقراء بالبصرة.

٤- إخراج البخاري بعض الأحاديث التي يبدو أنها أَدْخلُ في "باب الفتن" وإدراجها في أبواب أخرى كما هو الحال في حديث عائشة -رضي الله عنها- الذي رواه في "باب البيوع"، بينما روي هذا الحديث ذاته في بقية المدونات الحديثية في "باب الفتن" أو "باب المهدي".

٥- اتساقا مع هذا الاتجاه الإجمالي في النظر إلى معاني الفتن، لم يرو البخاري أحاديث المهدي ولا كثيرا من أحاديث الملاحم التي وجدت طريقها إلى المدونات الحديثية الأخرى.

إن هذه المعاني السابقة أقرب إلى بيان القرآن في شأن الفتن وأشراط الساعة. ويمكننا القول إن البخاري قد توخّى هذا الاتساق -في بيان القرآن في هذا الشأن وبيان السنة النبوية- في اختياره لأحاديث الفتن من حيث ترتيبها

---

[٢٥] المرجع السابق، ص١١١

وإدراجها في هذا الكتاب أو غيره من كتب **الجامع الصحيح**. ولا شك في أن النزعة التشاؤمية واضحة في هذا الاختيار للأحاديث. لكن جملة الأحاديث تؤكد -أيضا- أهمية الصبر والتحلي بقيم احترام الحياة الإنسانية وعدم الخوض في الهرج والقتل. فكأن تلك النذارة التي أتت بها الأحاديث تمهيدٌ لمعنى آخر، ألا وهو الصبر والتزام المعاني الكلية للدين، فذلك هو المخرج الوحيد من حالة الفوضى والهرج التي تموج بها الفتن التي ستأتي بعد مقتل عمر بن الخطاب ﷺ كما جاءت الإشارة في بعض الأحاديث.

وربما كان معنى النذارة في تلك الفتن أوضح من مجرد النزعة التشاؤمية التي تتبادر للذهن من قراءة تلك الأحاديث، خاصة حينما نقرأ قول أنس بن مالك الذي رواه البخاري: "أتينا أنس بن مالك فشكونا إليه ما نلقى من الحجاج، فقال اصبروا فإنه لا يأتي عليكم زمان إلا الذي بعده شر منه حتى تلقوا ربكم، سمعته من نبيكم ﷺ". وكذلك فإن من الأحاديث التي رواها الإمام البخاري ذلك الحديث الذي يتكرر في المدونات الحديثية الأخرى، التي تكاد تجمع على أن رسول الله ﷺ قد وقف في يوم مشهود يعظ أصحابه ويكشف لهم عن مستقبل أيامهم. إلا أن البخاري حصر جملة المعنى المقصود من موعظة ذلك اليوم في التعوذ من الفتن حيث أن أنس بن مالك ﷺ قال "سألوا النبي ﷺ حتى أحفوه بالمسألة، فصعد النبي ﷺ ذات يوم المنبر فقال لا تسألوني عن شيء إلا بينت لكم ... وقال عائذا بالله من سوء الفتن". فكأن التذكير بأمر النذارة دعوة إلى اللجوء إلى الحق سبحانه وتعالى وتفويض الأمر إليه، وهذا ما فعله ابن الزبير في أول عهده ببني أمية: "وامتنع ابن الزبير أن يذل نفسه (لبني أمية)، وقال اللهم إني عائذ ببيتك، فقيل له: عائذ البيت"[٢٦]. لذا، فإن معنى التحذير والنذارة الذي ورد في الأحاديث هو ذاته المخرج من تلك الفتن التي تموج كموج البحر، ولا يحتاج الأمر إلى أن يتجسد الخلاص في شخص بعينه مهدياً أو خلافه، وإنما فعل التعوذ متاح لكل من أراد مخرجا واستنكف عن الوقوع في حمية الفتن أن يخوض غمار أهوالها.

---

[٢٦] المرجع السابق، ص٣٧٢.

وعليه، فإن الصناعة الحديثية في **الجامع الصحيح** أغفلت الأحاديث التي تعنى بالتجديد القائم على جهد فرد أو طائفة من العلماء أو الأمراء، و لم تشأ كذلك الترويجَ لمعنى المهدي الذي سيأتي آخر الزمان ويملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا، وإنما اكتفت فقط بالتذكير بمعاني الفتن والتحذير منها وبيان المخرج منها في حال الوقوع فيها أو إدراك زمانها، وتأكيد معاني الصبر عليها وعدم الخوض فيها والتعوذ منها، تقربا إلى الله تعالى. وهذا الاتجاه الذي اتخذه البخاري حيال أحاديث الفتن أقرب إلى بيان القرآن الكريم، وأدخلُ في أداء معنى التأسي برسول الله ﷺ، على الوجه الذي يجعل غاية التأسي به في حال الفتن هو اللجوء إلى الله، وخلع القداسة عن كل شيء سواه، وتجديد معنى الصلة به على مستوى الأفراد والجماعات والأمة.

ومما لا ريب فيه أن البخاري قد أسدى للصناعة الحديثية خدمة جليلة حينما أخرج أحاديث المهدية وكثيرا من أحاديث الملاحم من كتابه بسبب أن النظر الكلي في قضية ختم النبوة ـ وما ترتب عليها من أهمية اتخاذ رسول الله ﷺ أسوة حسنة في كل أحوال الدنيا وتقلباتها ـ يقتضي ذلك، فحال النذارة في الفتن أحوج ما يكون الأمر فيه لتأكيد معنى التأسي هذا. لكن حينما ينقدح في الذهن أن هناك مخرجا آخر من الفتن وأنه يتجسد في شخص بعينه يملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا، فإن دعوى انتظاره تصير مقالة في غاية الأهمية، وينفتح الباب لإدراجها ضمن مسائل العقيدة وأركان الدين الأساسية، مثلما حصل عند الشيعة الاثني عشرية. ولما كان هذا البحث معنيا بالصناعة الحديثية عند أهل السنة، فالنظر إلى البعد الذي اتخذته الفكرة عند الشيعة الإثني عشرية يعين كثيرا في فهم أبعاد المشكلة على المستوى النظري، على الرغم من الاختلاف الواضح بين أهل السنة والشيعة الاثني عشرية في هذا الشأن، إلا أن أصل المشكلة واحد وهو أن المخرج من هذه الفتن هو المهدي.

وهكذا فإن هذه النظرة الكلية التي حاولنا في إطارها دراسة معنى الفتن في **الجامع الصحيح** قائمة على أساس أن البخاري –رحمه الله– لم يكن مجرد ناقل لهذا الميراث النبوي، وإنما كان ناقلا واعيا فاهما لما ينقل، وما من أحد يستطيع أن يفتئت على البخاري في هذا الأمر. وهذا النقل الذي أداه البخاري إلينا

قصد منه إحداث تمام التأسي برسول الله ﷺ، ولم يدّع أن ما لم ينقله باطل ولا يصح. لكننا نرى أهمية فهم ما لم ينقله في ضوء ما نقله، وكذلك ترجيح النظرة الكلية على الاهتمام بالتفاصيل بسبب أن مسألة المهدية هذه ليست من باب الأحكام العملية التفصيلية. فإذا كانت الصناعة الحديثية في **الجامع الصحيح** قد طغى فيها هذه المعنى الذي بيناه في شأن الفتن والذي يركز على التحذير والتعوذ ويخلع القداسة عن مستقبل التاريخ ويؤكد معنى تجديد الصلة بالله -سبحانه وتعالى- بالتزام منهجه، فإننا نرى أن التدبر وإعادة النظر فيما خلفه البخاري واعتماده مقياسا يرد إليه معنى الفتن وسبل الخروج منها أحوطُ سبيلا في فهم هذا الأمر من محاولة التتبع الجزئي للأحاديث، ومحاولة كتابة تصور لمستقبل تاريخ البشرية وتحميل الإشارات النبوية أكثر مما تحتمل، أو محاولة نقل مسألة المهدية إلى باب العقائد، كما فعلت الشيعة الاثني عشرية. وليس هذا طعنا في أحاديث المهدية التي صحت، وإنما هو محاولة لإعمالها في سياق نسيج الصناعة الحديثية وبيان نهج بعض السلف من علمائنا في فهمهم لها خلافا لما فهمته الشيعة الاثني عشرية وبعض الطوائف الأخرى من المسلمين.

كان ذلك شأن الصناعة الحديثية في هذا الأمر على يدي البخاري، فإذا انتقلنا إلى مسلم ـ رحمه الله ـ نرى أنه، في كتاب "الفتن وأشراط الساعة" [٢٧]، قد وافق البخاري في بعض المعاني الأساسية وخالفه في بعضها. وسنحاول هنا تتبع النهج نفسه الذي حاولنا به قراءة "كتاب الفتن" عند البخاري.

لقد افتتح الإمام مسلم كتابه بأحاديث الردم من يأجوج ومأجوج كما فعل البخاري، لكنه تلاها بأحاديث الخسف التي أخرجها البخاري من "كتاب الفتن". وعلى غرار البخاري، نقل مسلم أحاديث الفتن التي تحذر من الهرج (ستكون فتن القائم فيها خير من الماشي)، وأتى بتوجيهات رسول الله ﷺ في حال الفتن والهرج وكيفية الخروج منها. ثم يروي مسلم حديث: "سألت ربي ثلاثا فأعطاني إثنتين ومنعني واحدة... وسألته أن لا يجعل بأسهم بينهم فمنعنيها"، وهذا يدل على أن تحقق معنى الفتن والهرج لا مناص منه لمغزى

---

[٢٧] لقد اعتمدنا على جملة الأحاديث الواردة في صحيح مسلم بشرح النووي، ب.م: دار الفكر، ١٩٨١،ج١٨،ص٣-٤٥.

أراده الله، ولا راد لحكمه. وبذلك تؤكد الصناعة الحديثية عند الإمام مسلم ما أورده البخاري من معان في كتابه.

وما يلفت النظر هنا أن حديث ذلك اليوم المشهود الذي ذكره البخاري نجد له تفصيلا واضحا عند مسلم في الأحاديث التي رواها عن صحابيين هما حذيفة وعمرو بن أخطب. يقول حذيفة: "قام فينا رسول الله ﷺ مقاما ما ترك شيئا في مقامه ذلك إلى قيام الساعة إلا حدَّث به فحفظه من حفظه ونسيه من نسيه، قد علمه أصحابي هؤلاء، وإنه ليكون منه الشيء قد نسيته، فأراه فأذكره كما يذكر الرجل وجه الرجل إذا غاب عنه، ثم إذا رآه عرفه". أما عمرو بن أخطب فيقول: "صلّى بنا رسول الله ﷺ الفجر، وصعد المنبر فخطبنا حتى حضرت الظهر فنزل فصلى، ثم صعد المنبر... حتى غربت الشمس فأخبرنا بما كان وبما هو كائن فأعلمنا أحفظنا". ففي هذين الحديثين تفصيل لم يذكره البخاري من حديث أنس بن مالك الذي ذكرناه سالفا، ذلك الحديث الذي يؤكد معنى اهتمام رسول الله ﷺ ببيان مستقبل أيام الأمة الوليدة إلى قيام الساعة حتى يبلّغ ذلك الأمرَ جيلُ الصحابة إلى الأجيال القادمة. لكن المغزى الذي نقل عن رسول الله ﷺ هو التحذير من الفتن، ولم يكن المراد هو نقل التفاصيل الدقيقة لمرويات ذلك اليوم، لأن مرويات ذلك اليوم وحده تفوق ما عندنا من مدونات حديثية. ولم ير أصحاب رسول الله حرجا ولا تقصيرا في عدم نقل كل ما ورد من إشارات نبوية، ولم يكلفهم رسول الله ﷺ نقل كل أحداث ذلك اليوم. فإذا صح ذلك، فإن جماع التأسي به في هذا المقام قائم على التحذير من الفتنة والهرج وأن يرتد بعضنا كفارا يضربون رقاب بعض، وأن نحذر فتنة الدجال، وبقية أشراط الساعة التي تعاضدت السنة والقرآن على ذكرها.

ولا مرية في أن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه هو الذي عني بشأن الفتن، وكان كلفا بنقل معانيها لجيل التابعين والتنبيه على أهمية هذا النوع من علم رسول الله ﷺ. لكنه كذلك تفطن للمعنى المراد بالفتن، من حيث أنها ليست مثل أحكام الصلاة أو الصيام أو الزكاة أو البيوع، إنما القدر الإجمالي فيها يفي بالغرض، وإلا لم يكن يسعه ويسع أصحاب رسول الله أجمعين التقصير في نقل

تفاصيل موعظة رسول الله في ذلك اليوم المشهود، حيث لا يكفي أن يقال إنه وعظ وإن تفاصيل ذلك الوعظ هي المطلوب، لكنهم فهموا أن تلك الموعظة ليست مثل الأحكام العملية وإنما يفي بالغرض منها الحذر من الفتن. و لم ينس حذيفة بن اليمان ما سيحدث لعمر بن الخطاب ﵁، حيث ورد في الحديث: ("قال.... عن حذيفة "كنا عند عمر فقال أيكم يحفظ حديث رسول الله ﷺ في الفتنة كما قال، قال: فقلت أنا، قال إنك لجريء، وكيف قال؟ قال : قلت سمعت رسول الله ﷺ يقول فتنة الرجل في أهله وماله ونفسه... يكفرها الصيام والصلاة... فقال عمر: ليس هذا أريد، إنما أريد التي تموج كموج البحر، قال: فقلت مالك ولها يا أمير المؤمنين؟ إن بينك وبينها بابا مغلقا، قال: أفيكسر الباب أم يفتح؟ قال: قلت لا بل يكسر، قال ذلك أحرى ألا يغلق أبدا"، قال: قلنا لحذيفة هل كان عمر يعلم من الباب؟ قال: "نعم، كما يعلم أن دون غد الليلة، إني حدثته حديثا ليس بالأغاليط" قال فهبنا أن نسأل حذيفة من الباب فقلنا لمسروق سله، فسأله، فقال: "عمر").

إن الفتنة التي أشار إليها حديث حذيفة واحدة من فتن كثيرة، لكنها جعلت استشهاد عمر بن الخطاب فاتحة لذلك البلاء العظيم، بل إن حذيفة كان يحفظ أكثر منها: "قال حذيفة بن اليمان: والله إني لأعلم الناس بكل فتنة هي كائنة فيما بيني وبين الساعة، وما بي إلا أن يكون رسول الله ﷺ أسر إليّ في ذلك شيئا لم يحدثه غيري، ولكن رسول الله ﷺ قال وهو يحدث مجلسا أنا فيه عن الفتن، فقال رسول الله ﷺ وهو يعد الفتن: منهن ثلاث لا يكدن يذرن شيئا، ومنهن فتن كرياح الصيف منها صغار ومنها كبار. قال حذيفة فذهب أؤلئك الرهط كلهم غيري".

ومن جملة الأحاديث التي رويت عن حذيفة بن اليمان في الفتن نستخلص أن "باب الفتن" هذا لم يكن أمرُ التأسي فيه برسول الله قائماً على إيراده بالتفاصيل، وإنما يكفي فيه العموم والإجمال، وهو أدخل في باب الوعظ والإرشاد منه في باب الأحكام التفصيلية. وإن النظر الفاحص في مرويات حذيفة بن اليمان عند مسلم يفضي إلى ما ذكرناه آنفا. ولعله من الأفيد حمل باقي الأحاديث التي رويت في المدونات الحديثية الأخرى على المعنى السابق لا

على سبيل النظر الترجيحي الفقهي، إذ إن محتوى المادة الحديثية هنا يفارق المادة الفقهية العملية في المعنى والمبنى، وكذلك في مقصد التأسي، وإن فعلنا ذلك فإنما نتغيا أمراً لم تقصده تلك المرويات في جملتها.

وكذلك، فإن الناظر في "كتاب الفتن وأشراط الساعة" عند مسلم يرى أنه زاد على المادة الحديثية التي عند البخاري وأضاف معاني أخرجها البخاري من هذا الباب. فمسلم رحمه الله روى أحاديث كثيرة في شأن الملاحم منها: "عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: لا تقوم الساعة حتى ينزل الروم بالأعماق أو بدابق، فيخرج إليهم جيش من المدينة من خيار أهل الأرض يومئذ... فيفتحون قسطنطينة فبينما هم يقتسمون الغنائم قد علقوا سيوفهم بالزيتون إذ صاح فيهم الشيطان إن المسيح قد خلفكم في أهليكم... فبينما هم يعدون للقتال يسوون الصفوف إذا أقيمت الصلاة فينزل عيسى بن مريم ﷺ فأمهم فإذا رآه عدو الله ذاب كما يذوب الملح...". وهذا الحديث يؤكد أن عيسى هو الذي يؤمهم في الصلاة وليس المهدي كما ورد في أحاديث المهدية. وليس الذي يهمنا هنا إثبات مسألة المهدية أو نفيها، بل الذي يهمنا هو أن الحديث يؤيد قولنا بأن مسلما قد حذا حذو البخاري في هذا الشأن حينما اختار من أحاديث نزول عيسى ذلك الحديث الذي يصرح بإمامته للمسلمين في الصلاة، خلافاً لما يرد في بقية المرويات التي تذكر المهدي. والمهم في مرويات مسلم في شأن الملاحم أنها تتسق مع ما رواه البخاري في هذا الباب حيث اكتفى – فقط– بالفتن على إجمالها.

هذا وقد أضاف مسلم الحديث الذي رواه المستورد القرشي بحضرة عمرو بن العاص؛ وإن لم يكن هذا الحديث أدخلَ في شأن الملاحم، إلا أنه يبين صفات الروم الذين سيقاتلهم المسلمون قبل قيام الساعة، قال: "سمعت رسول الله ﷺ يقول: "تقوم الساعة والروم أكثر الناس"، فقال له عمرو (أي للمستورد القرشي) أبصر ما تقول، قال أقول سمعت من رسول الله ﷺ، قال: لئن قلت ذلك، إن فيهم لخصالا أربعا: إنهم لأحلم الناس عند فتنة، وأسرعهم إفاقة بعد مصيبة، وأوشكهم كرة بعد فرة، وخيرهم لمسكين ويتيم وضعيف، وخامسة حسنة جميلة وأمنعهم من ظلم الملوك". ولا شك أن هذه الخصلة لها

صلة قوية بشأن المهدي، فقوم هذا شأنهم لا يمكن أن تملأ الأرض جورا وتلك صفتهم. وربما يقول قائل إن هذا الحديث يصف حال الروم بعد انقضاء سني المهدي، وربما يقول آخر إن المراد في أحاديث المهدي الأرض التي يتولى أمرها المسلمون، لكن الأحاديث لا يمكن حملها على ذلك. فإن صحت تلك الخصال في الروم، فإنها كذلك أقوم في أداء معنى الملاحم لأن المسلمين سيقاتلون عدوا ضالا لكن له من القوة الأخلاقية ووحدة الصف ما للمسلمين. وبذلك يستقيم فهم تلك الضراوة والقسوة التي جاءت بها أحاديث الملاحم. وهذا كله يتسق مع الفهم الكلي "لكتاب الفتن" عند البخاري.

إلا أن الفارق الحقيقي والجوهري بين البخاري ومسلم يكمن في رواية مسلم حديث جابر بن عبدالله: "كنا عند جابر فقال: "يوشك أهل العراق...."، ثم قال: قال رسول الله ﷺ: "يكون في آخر أمتي خليفة يحثي المال حثيا لا يعده عدا"، قال قلت لأبي نذرة وأبي العلاء: أتريان أنه عمر بن عبد العزيز، فقالا لا". وفي رواية أخرى يقول: "عن أبي سعيد وجابر بن عبد الله قالا: قال رسول الله ﷺ: "يكون في آخر الزمان خليفة يقسم المال ولا يعده".

صحيح أنه في لاحق الصناعة الحديثية قد جُمِع بين هذين الحديثين وأحاديث المهدية، وصار هذا الخليفة هو مهدي آخر الزمان، ولا مشاحة في هذا الجمع بين الأحاديث من ناحية عملية؛ لكن الفهم الكلي لمرويات مسلم والبخاري على السواء يمنع من ذلك الجمع بسبب أن كليهما قد اختار معاني محددة لبيان باب "الفتن وأشراط الساعة"، كما أنه لم يكن يخفى على الإمامين الجليلين أحاديث المهدية تلك، إلا أنهما ـ وبفهم وتحر عميقين لمعاني التأسي برسول الله ﷺ ـ حصرا الصناعة الحديثية على معنى تجديد الدين القويم والتحذير من الهرج والقتل والفتن على وجه الإجمال. ولئن فارق مسلمٌ البخاري في أحاديث خليفة آخر الزمان، فإن الناظر بتمعن يرى أن مسلما اختار اسم الخليفة الذي لا تزينه شارة قداسة، وإنما يمتاز بخصلة من الكرم فريدة، ويكون عهده عهد انفراج ورخاء. فإذا كان كذلك، فإنه يمكننا القول

إن الصناعة الحديثية على يد الإمام مسلم لم تخرج عن الإطار العام الذي رسمه الإمام البخاري لها.

إن التحليل السابق لمرويات البخاري ومسلم يساعدنا كثيرا في فهم باب "الفتن وأشراط الساعة" على إجماله ومسألة المهدية التي تفرعت عنه. ولعل حذيفة بن اليمان رضي الله عنه، قد دل - في الأحاديث التي رويت عنه في **الصحيحين** - على أن أحاديث ذلك اليوم الذي وعظ فيه رسولُ الله ﷺ أصحابَه في شأن الفتن إنما هي من أخبار الخاصة وليست من باب الأحكام العملية التي يتوجب النفير في شأنها على العامة، وعليه يكفي الناسَ مِنها في التأسي برسول الله، ﷺ، ما قرره البخاري ومسلم في هذا الصدد ألا وهو: التحذير من الفتن وبيان أن المخرج منها قائم على الالتزام بمعاني الشرع الأساسية التي جاء بها قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لاَ يَحْتَسِبُ..﴾. ولذلك صدَّر البخاري كتاب "الفتن" بقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لاَ تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً...﴾، فالتقوى إذن هي جماع المخرج من تلك الفتن. وهذا الاتجاه يتسق مع بيان القرآن ويضع القداسة في موضعها الطبيعي، ويجعل الفتن مناسبات لتجديد الصلة والعهد بالله سبحانه وتعالى. وهذا لا يناقض المعاني والمقاصد الأساسية للشرع التي يجب أن يُؤوَّل ما سواها من أحاديث المهدية وغيرها في ضوئها. وهذا النهج يفارق -كما هو واضح- طريقة الفقهاء في التأويل، وهو أشبه بطريقة المتكلمين. وإذا كان أمر المهدية من المعاني التي ينظر فيها الفقهاء، فإن طريقتهم في فهمها تقود إلى شطط عظيم. لذلك فإن ما نقله البخاري ومسلم في هذا المجال، فضلا عن إلى بيان القرآن الكريم، يكفي لأداء معنى الهداية والتأسي في هذا الصدد.

وهذا القول له شاهد في تاريخ حقبة مهمة في بداية ذيوع فكرة المهدية، ذلكم هو ثورة القراء بالكوفة، وما كان من أمر ابن الزبير في مكة، وما حدث بين ابن الحنفية والمختار الثقفي. فالمطلع على تراجم هؤلاء يرى أن ابن الزبير -عليه الرضوان- قد أسهم بحظ وافر في استدعاء أحاديث الخسف إلى مسرح الصراع السياسي الذي دار بينه وبين بني أمية. ولعل صحابيا جليلا مثل ابن الزبير- وكان قد قيل في حقه: "وعن عروة قال لم يكن أحد أحب إلى عائشة

بعد رسول الله من أبي بكر وبعده ابن الزبير"[٢٨]- هو أول من استخدم معنى "اللهم إني عائذ ببيتك"، فقيل له: عائذ البيت. وهذا مماثل لما جاء في أحاديث الخسف التي أوردها مسلم في "كتاب الفتن وأشراط الساعة"، وأوردها البخاري في "كتاب البيوع" كما أسلفنا. فابن الزبير لم يدع المهدية، ولم يربط بين هذا الحديث وأحاديث المهدية، وإنما استخدم هذا المعنى في صراعه السياسي مع بني أمية تطلعا لأن يكون هو ذلك القائد. ولم نقرأ أن أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ قد راجعه في هذا الأمر. وليس عجبا أن أم المؤمنين عائشة لم ترو شيئا من أحاديث المهدية، إلا أحاديث الخسف. ولئن كان هذا لا يطعن في أحاديث المهدية، فإنه لا يجعلها من باب أخبار العامة في الصدر الأول، وإلا لم يكن يسع ابنَ الزبير أن يتوهم أن أحاديث الخسف يمكن أن تتحقق فيه، وأن يكون هو العائذ بالبيت الذي رُبِط في لاحق الصناعة الحديثية بالمهدي.

وإذا انتقلنا إلى ابن الحنفية، وهو من كبار التابعين، وله مقام وعلم وأدب، نرى أنه في الوقت نفسه الذي خرج فيه ابن الزبير على بني أمية وحاول إكراه ابن الحنفية وابن عباس على بيعته، وما كان من أمر المختار الثقفي في الدعوة بالثأر لآل محمد والدفاع عن ابن الحنفية في مواجهة ابن الزبير ثم أخيرا في الدعوة لابن الحنفية والإدعاء بأنه المهدي: "فقدم المختار وقد هاجت الشيعة لطلب الثأر وعليهم سليمان بن صرد، فأخذ المختار يفسدهم ويقول: إني جئت من قبل المهدي ابن الوصي، يريد ابن الحنفية، فتبعه خلق"[٢٩]. إذا انتقلنا إلى هذه الحقبة من التاريخ الإسلامي التي تتوافق مع آخر جيل الصحابة وبداية جيل كبار التابعين، حيث لم يكن القرن الهجري الأول قد اكتمل بعد، نجد أن الصناعة الحديثية لمّا تنتقلْ بعدُ إلى مرحلة التدوين المكثف، وإنما كانت صحائف متوزعة هنا وهناك، أشهرها **الصحيفة الصادقة** لعبد الله بن عمرو بن العاص. أما سائر علم رسول الله ﷺ فكان تراثا تتناقله الألسن في مسجد الكوفة ومسجد رسول الله وغيرهما من بيوت الله.

---

[٢٨] سير أعلام النبلاء، ج٤، ص٣٧١.

[٢٩] المرجع السابق،ص٥٤٠.

ولا شك أن كل هذه الأحداث قد فعلت فعلها في تشكيل الأحاديث في مرحلة التدوين في الصناعة الحديثية، وقد برز في هذه الأحداث شخصيات ثلاثة هم: ابن الزبير ـ صحابي جليل ـ وابن الحنفية -من كبار التابعين ـ والمختار الثقفي، وقد وصف المختار في كتب الرجال بأنه من كبراء ثقيف، ومن ذوي الرأي والفصاحة والشجاعة والدهاء وقلة الدين، بل إنه تنطبق عليه الإشارة الواردة في الحديث القائل: "يكون في ثقيف كذاب ومبير"[٣٠]. وقد وصف بأنه ذلك الكذاب، وذكر أنه ادعى أنه يعلم الغيب وأن الوحي يأتيه. وكما هو معروف، فإن المختار قد اتصل في أول عهده بابن الزبير، ولما لم يجد بغيته فيه تركه وحاول الترويج لفكرة المهدية وإلصاقها بابن الحنفية. صحيح أن ابن الحنفية لم يكن يحب كثيرا مما يأتي به المختار، إلا أنه لم يحاول أن ينفي أمر المهدية عن نفسه بحسم ووضوح. فقد "كانوا يقولون لابن الحنفية: سلام عليك يا مهدي، فقال أجل أنا مهدي أهدي إلى الرشد والخير، اسمي محمد، فقولوا سلام عليك يا محمد أو يا أبا القاسم"[٣١].

وإذا علمنا أن المختار الثقفي كان معظما لابن عمر ينفذ إليه بالأموال كما كانت بينهما صلة نسب حيث إن صفية أخت المختار كانت زوجة لعمر، أدركنا لماذا لم يكن ابن عمر راضيا عما فعله أعوان ابن الزبير حينما قتلوا المختار وجماعته بالكوفة. ولا شك أن هذا النسيج المعقد للأحداث قد ترك أثرا واضحا في الصناعة الحديثية من بعد. لكن البخاري ومسلم كانا أفضل من وضع تلك الأحداث في موضعها الطبيعي، ولم يجعلاها تؤثر في مغزى التأسي برسول الله في شأن الفتن على وجه الإجمال. ولعل البخاري هو أفضل من تنبه إلى كل ذلك التعقيد واستطاع بحصافة بالغة أن ينفذ إلى نص هو أقرب إلى علم العامة ـ الذي ذكره الشافعي في **الرسالة** ـ أودعه في "كتاب الفتن" من **الجامع الصحيح**. وليس صدفة أن تتلقى الأمة الأمر في كليته بالقبول. ولقد فطن مسلم -تلميذ البخاري- إلى الأمر نفسه. ولذلك تعاضدت الصناعة الحديثية عند هما لتأكيد معاني التحديد وتجريد القداسة عن كل أحد وإثبات معنى ختم

---

[٣٠] المرجع السابق، ٥٣٩.

[٣١] المرجع السابق، ص١٢٣.

النبوة، على أساس أنه لا يعلو أحد على مقام رسول الله، خاصة وأن ذلك الذي سيأتي آخر الزمان سيملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا، كل الأرض - أي الأرض على إطلاقها- و لم يقع لرسول الله - بزعم بعضهم - إنجاز أمر مثل ذلك. فإذا تجاوزنا عن ذلك يبدو واضحا أن فكرة المهدية في سيرة السلف الأول لم تكن أمرا واضحا قاطعا، وإلا لما وسعهم كلٌّ ذلك الاختلاف حولها. وغاية الأمر أن ما فهمه البخاري ومسلم في هذا الشأن وأودعاه في كتابيهما يفي بأغراض التأسي برسول الله ﷺ، دون افتقار إلى مهدي يأتي في آخر الزمان ليتم به كمال مهمة خاتم الأنبياء.

تطور مفهوم المهدية عند أبي داود

إن الانتقال إلى سنن أبي داود[٣٢] في الحقيقة انتقال نوعي في الصناعة الحديثية، حيث إن أبا داود قد روى أحاديث احتوت على معظم معاني المهدية وجمعها على صعيد واحد وجعلها كتابا قائما بذاته، يقع من حيث الترتيب بين "كتاب الفتن" و"كتاب الملاحم". وهو كذلك أول من اقترح -فيما يبدو- الجمع بين الأحاديث التي لم يُصرَّح فيها بلقب المهدي مع تلك التي صرح به فيها.

لقد استهل أبو داود "كتاب الفتن" بحديث حذيفة بن اليمان رضي الله عنه: "قام رسول الله ﷺ قائما فما ترك شيئا يكون في مقامه ذلك إلى قيام الساعة إلا حدثه، حفظه من حفظه ونسيه من نسيه، قد علمه أصحابي (أصحابه) هؤلاء، وإنه ليكون منه الشيء قد نسيته فأراه فأذكره كما الرجل يذكر وجه الرجل إذا غاب عنه ثم إذا رآه عرفه"، ثم أتبعه بحديث حذيفة الآخر في المعنى ذاته، حيث يقول:"والله ما أدري أنسي أصحابي أم تناسوا، والله ما ترك رسول الله ﷺ من قائد فتنة إلى أن تنقضي الدنيا يبلغ من معه ثلاثمائة فصاعدا، إلا قد سماه لنا باسمه، واسم أبيه واسم قبيلته".

---

[٣٢] لقد اعتمدنا على جملة الأحاديث الواردة في عون المعبود: شرح سنن أبي داود، ب.م: دار الفكر، ١٩٧٩، من الحديث رقم ٤٢٢١ إلى ٤٢٧٠.

ويبدو أن أبا داود قد أصاب المعنى الذي أراده حينما جعل فاتحة "كتاب الفتن" حديثيْ حذيفة آنفيْ الذكر. ولعل ذلك يتسق مع طريقته في درس هذا الأمر وبيانه، حيث كان يعلم مقام حذيفة في أحاديث الفتن وعنايته بها. وأوضحُ بيان لهذا المعنى ما نقله أبو داود لتأكيد مكانة حذيفة بن اليمان في تحمل علم رسول الله ﷺ في شأن الفتن. فقد أورد صاحب السنن الرواية الآتية: قال ابن خالد: "أتيت الكوفة في زمن فتحت تستر أجلب منها بغالا، فدخلت، فإذا صدع من الرجال جالس تعرف إذا رأيته أنه من رجال الحجاز. قال: قلت: من هذا؟ فتجهمني القوم وقالوا: أما تعرف هذا؟ هذا حذيفة بن اليمان صاحب رسول الله ﷺ، فقال حذيفة: إن الناس كانوا يسألون رسول الله ﷺ عن الخير وكنت أسأله عن الشر، فأحدقه القوم بأبصارهم..." وكل هذا يؤكد الغرض الذي أراده أبو داود من مرويات الفتن والمهدي والملاحم، حيث توخى التفصيل وملء الفراغات التي تركتها الصناعة الحديثية على يدي البخاري ومسلم من قبل، ليس سهوا منهما ولكن تناسيا كما فعل أصحاب رسول الله حسب قول حذيفة بن اليمان.

والناظر في اختيارات أبي داود الحديثية يرى أنها تتسق مع الفتن التي مرت بها الأمة. فقد ذكر أولاً ما كان من أمر الردة فيما رواه خالد بن خالد اليشكري حيث قال: "قلت بعد السيف بقية على أقذاء، وهدنة على دخن، ثم ساق الحديث، قال: وكان قتادة يضعه على الردة التي في زمن أبي بكر على أقذاء يقول قذى وهدنة يقول صلح على دخن على ضغائن". ويورد أبو داود بعد ذلك ما رواه نصر بن عاصم الليثي: "أتينا اليشكري في رهط من بني ليث، قلت يا رسول الله الهدنة على الدخن ما هي؟ قال: لا ترجع قلوب أقوام على الذي كانت عليه...". ولا ريب أن هذا التفصيل يبين صدق تلك الإشارة النبوية حيث إن قبائل الردة، التي سكنت الكوفة فيما بعد، قد تولت كِبْرَ الأمر في أحداث الفتن اللاحقة في التاريخ الإسلامي. وكان المختار الثقفي قد أسهم بحظ أوفر في تولي كبر تلك الفتن في الكوفة. ومن نافلة القول أن مسألة المهدية قد راجت في ذلك الوسط على يد المختار الثقفي. وهذا كله - بلا شك - يجب أن يوضع في الحسبان في فهم أحاديث المهدية.

ولم يُغفِل أبو داود ذكر ذلك القسطاس المستقيم الذي بينه عبد الله بن عمرو، حيث قال: "من بايع إماما فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ما استطاع... قلت: هذا ابن عمك معاوية يأمرنا أن نفعل ونفعل، قال أطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله". ثم يستمر أبو داود على النهج ذاته من ربط الأحاديث بلاحق تاريخ الفتن، فيروي عن ابن مسعود بيانا لحديث ابن أبي بكرة عن أبيه: "إنها ستكون فتنة المضطجعُ فيها خير من الجالس..."، فيقول ابن مسعود: قتلاها كلهم في النار... فلما قتل عثمان طار قلبي مطاره فركبت حتى أتيت دمشق فلقيت خريم بن فاتك فحدثته فحلف بالله الذي لا إله إلا هو لسمعه من رسول الله كما حدثنيه ابن مسعود"؛ ثم يروي جملة من الأحاديث التي تحذر من الخوض في الفتن وتمتدح عبد الله المقتول وتبين مآل عبد الله القاتل، كما جاء في القرآن الكريم في شأن ابني آدم. ولعل حديث أبي هريرة الذي يرويه يلخص كل هذه المعاني: "ويل للعرب من شرٍ قد اقترب، أفلح من كف يده". لكن أبا داود ـ لولعه بالتفاصيل وجرياً على طريقته في استنباط الأحكام الفقهية من هذه الأحاديث– يعقد بابا في "النهي عن السعي في الفتنة" وبابا آخر في "كف اللسان" وثالثا في "الرخصة في التبدي في الفتنة" ورابعا في "النهي عن القتال في الفتنة وفي تعظيم قتل المؤمن". ويختم بباب طريف في معناه، هو باب "ما يرجى في القتل"، يروي فيه حديث أبي موسى حيث يقول: "أمتي هذه مرحومة ليس عليها عذاب في الآخرة، عذابها في الدنيا الفتن والزلازل والقتل". وهكذا، وبهذه العقلية الفقهية المولعة بالتفاصيل، يختم أبو داود "كتاب الفتن" ناصباً له غاية فقهية.

ولا جدال في أن الصناعة الحديثية قد اتخذت معالم فقهية واضحة على يدي أبي داود. ولئن كان البخاري ومسلم قد استنكفا عن علاج المادة الحديثية في الفتن على غرار الأحكام الفقهية العملية، فإن أبا داود يحتل مقام الريادة في ذلك، إلا أنه ذهل عن المغزى الحقيقي لهذا الباب في التأسي برسول الله وبالتالي عن معنى المادة الحديثية في هذا الصدد. إن التفاصيل التاريخية الدقيقة التي اعتمدها أبو داود في بيان المادة الحديثية وكذلك المعالجة الفقهية لأحاديث رسول الله في شأن الفتن قد حادت بالصناعة الحديثية عن الغرض الأساسي

الذي وجهها إليه البخاري ومسلم. ونحسب أنهما كانا على وعي بخطر هذا التناول لتلك المادة الحديثية، لذلك جاء إيرادهما لها مغايرا لما فعله أبو داود. وقد فصلنا الأمر في معرض تحليلنا للمادة الحديثية التي رواها البخاري ومسلم بما يغني عن تكرارها في هذا المقام.

وليس صدفة أن يُتبِع أبو داود "كتابَ الفتن" بـ "كتاب المهدي"، فما كان من أمر الفتن مقدمةً لازمة لكتاب المهدي. وعلى الرغم من أن جملة أحاديث هذا الكتاب لا تزيد على الأحد عشر حديثا، وهي -بلا شك- أقل بكثير مما روي في أحاديث المهدية التي بلغت الخمسين حديثا، فقد استوعب الأحاديث التي تبين المعاني والأوصاف الأساسية للمهدي عند أهل السنة. ويمكن القول إن ما رواه أبو داود في هذا الصدد كاف شاف على الرغم من أنه لم يذكر فيه أبوابا تفصيلية كعادته. ولم يشأ أبو داود أن يخلط بين أحاديث المهدية وحديث التجديد، حيث افتتح " كتاب الملاحم" بحديث التجديد رواية عن أبي هريرة حيث قال: "فيما أعلم عن رسول الله ﷺ قال: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"، وذلك على الرغم من عدم ملاءمة حديث التجديد لكتاب الملاحم ودخول معناه في كتاب المهدي. فقد رأى أبو داود صرف هذا الحديث عن مسألة المهدي وربطه بأمر الملاحم لمعنى أراده، يتسق مع فهمه لشأن المهدية التي هي أخص من التجديد، والتي تتعين في شخص من نسل الحسن بن علي، وليس الحسين كما هو الحال عند الشيعة الإثني عشرية.

وبغض النظر عن الإشكالات التي أثارتها الأحاديث التي رواها أبو داود في "كتاب المهدي"، فإننا نجد أنه قد جمع أحاديث الخسف، وأحاديث الخليفة الذي يأتي آخر الزمان، وأحاديث الرجل الذي من عترة رسول الله ﷺ، وأحاديث المهدي على صعيد واحد، على أساس أنها تحدثت عن شخص واحد. وقد تعددت هذه الألفاظ لتعطي معنى واحدا هو معنى المهدية الذي يليه الهرج الذي لا قرار له حتى قيام الساعة. فالمهدي يأتي حاسما للهرج والقتل في سني دولته التي تبقى لسبع أو لتسع، تُملأ فيها الأرض عدلا كما ملئت جورا.

يفتتح أبو داود "كتاب المهدي" بحديث جابر بن سمرة: "لا يزال هذا الدين قائما حتى يكون عليكم إثنا عشر... خليفة كلهم تجتمع عليه... الأمة، فسمعت كلاما من النبي ﷺ لم أفهمه، فقلت لأبي: ما يقول؟ قال: كلهم من قريش". فإذا تركنا جانبا محاولات الجمع بين حديثي "الخلافة بعدي ثلاثون سنة" و "يكون عليكم إثنا عشر خليفة"، نرى أن الصلة ضعيفة جدا بين هذا الحديث وأحاديث المهدية. وربما أُدخِل هذا الحديث في أمر المهدية بأثر من مقالات الشيعة الإثني عشرية، أو ربما بسبب أن الخليفة الأخير يُتَوهّم فيه أن يكون هو المهدي وأنه بعده -كما أورد أبو داود في الحديث الآخر- يصير الهرج والقتل، ولا تقوم للخلافة قائمة، ويخرج الأمر عن قريش ولا يرجع إليها. وإذا كان قد استقر في فهمنا أن خبر "الأئمة من قريش" قد فهمه علماء الكلام وصاحب "علم العمران" على أنه دائر على أساس العصبية فلما زالت عصبية قريش زال شرط القرشية في الخليفة، فإنه يبدو أن الصناعة الحديثية، على يدي أبي داود، كانت تتغيا بناء تاريخ مستقبلي للأمة قائم على استثمار الإشارات النبوية وملء الفراغات، توهما إن لم تسعف النصوص في ذلك الأمر.

وقد صاحب **عون المعبود** شارح سنن أبي داود جاهدا لإثبات أن الخليفة الثاني عشر إنما هو حسني وليس حسينيا من جهة الأب، وذلك دحضاً منه لمقالة الشيعة الإثني عشرية، وبياناً لكون المهدي الذي ينتظرونه لا تنطبق عليه الأحاديث. ويقارن الشارح بين تشريف الله تعالى لإسحق عليه السلام بأن جعل من نسله أنبياء بني إسرائيل وتشريفه إسماعيل الذي أن جعل من نسله نبيا واحدا خصَّ بختم النبوة، وكأنما يعدل الشرفُ الذي أوتيه إسماعيل ذلك الشرفَ الذي آتاه الله إسحاق من قبل. ولما كان الأئمة والعلماء جلهم من نسل الحسين، فقد ختم أولئك بواحد يعدلهم جميعا ليكون خاتما للأولياء يشرف به نسل الحسن وذلك هو المهدي[٣٣].

ولا شك أن جملة الأحاديث التي رويت في مدونات أهل السنة تجعل انطباق أوصاف المهدي على مهدي الشيعة الإثني عشرية أمراً مستحيلا. وعلى

---

[٣٣] شمس الدين الحق العظيم أبادي: عون المعبود، ج١١، ص٣٦٤-٣٦٧.

الرغم من ذلك، نجد أن شارح سنن أبي داود قد بذل جهدا كبيرا لتثبيت الفرق بين مقالة الشيعة ومقالة أهل السنة في شأن المهدي، لكنه يذكر كذلك مثالا للانحراف ـ عند أهل السنة ـ عن الجادة وإلصاق أوصاف المهدية "بالشهيد الإمام الأمجد السيد أحمد البريلوي"؛ وقد وقع في ذلك ـ حسب قوله ـ "أكثر العوام وبعض الخواص" في حق ذلك الغازي الشهيد.. وهكذا وعلى الرغم من كل ذلك الوضوح، فأن التخليط قد يقع، ليس من قبل العوام وحدهم، بل إن الخاصة أيضا لا يسلمون من ذلك الوهم[٣٤].

والمتتبع لسِيَر من ادعى المهدية أو ألصق به لقب المهدي من أهل السنة يرى ذلك الأمر جليا، كأن التخليط سمة ملازمة لهذا الباب من النصوص بسبب الغموض الذي يكتنفها، وبسبب إسراع العامة إلى قبول مزاعم المهدية من أجل خلاص عاجل من حال الفتن والأزمات. ويبدو أن بعض الخاصة يزينون هذا الأمر بسبب اتباع الهوى، أو بسبب الوهم الذي يكتنف مسألة المهدية نفسها. وهذا لا يقدح في النصوص الصحيحة الواردة من الشارع، لكنه يؤكد معنى اختلاف وسع الناس في فهمها وتنزيل الإشارات النبوية على أوضاع تاريخية متعينة.

ثم يروي أبو داود الزيادة التي في حديث الاثني عشر خليفة وهي: "فلما رجع إلى منزله أتته قريش فقالوا: ثم يكون ماذا؟ قال: ثم يكون الهرج"، أي أن "الهرج" يأتي بعد الخليفة الثاني عشر، الذي يفترض أن يكون الدين قائما في زمانه، كما هو الحال فيمن سبقه من الخلفاء، ثم يصير الهرج الذي هو القتل – بلسان الحبشة– بعد ذلك. وكأن أبا داود أراد بهذه المرويات أن يبين موقع الخليفة الثاني عشر في باب الفتن التي تقع في آخر الزمان، وبهذه الصورة يستقيم عنده أن يكون ذلك الخليفة الثاني عشر هو المهدي الذي ينخرم بعده الحال وينهدم الدين بعد أن كان قائما.

وبعد أحاديث الاثني عشر خليفة ينتقل أبو داود إلى رواية أحاديث الرجل الذي يواطئ اسمه اسم رسول الله واسم أبيه اسم أبي رسول الله ونصحه: "لو

---

[٣٤] المرجع السابق، ص٣٦٨.

لم يبق من الدنيا إلا يوم قال زائدة في حديثه -لطوّل الله ذلك اليوم- ثم اتفقوا .... حتى يبعث الله فيه رجلا مني أو من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي"، ثم يروي الزيادة على النحو الآتي: "يملأ الأرض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا"، وزيادة أخرى: "يملك العرب". نقول: إن جملة الأحاديث التي رواها أبو داود في شأن الرجل بالأوصاف التي صُرِّح بها فيها لم تصرح بالمهدي، وإنما حُمِلت هذه الأحاديث على المهدي حملا. وربما لا يقدح هذا الحمل في فكرة المهدية، لكنه حمل على سبيل الظن، إذ ليس ثمة ما يقطع بأنها في شأن المهدي. وإذا كان كذلك، فلا مانع من أن يكون الحديث الذي رواه أبو داود فيما بعد ـ "المهدي مني، أجلى الجبهة، أقنى الأنف، يملأ الأرض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا ويملك سبع سنين"ـ قد جُمِع بينه وبين أحاديث "الرجل" بسبب الظن بأن كليهما سيملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا، وهذا يحتم -عند بعضهم- أن تكون الصفات ذاتها منطبقة على شخص واحد، ولا ريب أن في ذلك تغليباً للظن والوهم بعيداً عن القطع والفصل. فالرجل الذي وصفته الأحاديث والمهدي يشتركان في كون كليهما من آل رسول الله ﷺ وأن كلا منهما "يملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا"؛ هذا -بالطبع- إذا قبلنا الطرق التي أتت بها الزيادة على حديث الرجل. لكن الناظر على وجه الإجمال في جملة الأحاديث المروية في "الرجل" أو "المهدي" لا يجد سبيلا يقطع به الظن، وإنما غاية الأمر الظن بأنها في شأن المهدي، ولا مناص من ذلك الحكم في حقها.

وبعد أحاديث "الرجل"، يروي أبو داود أحاديث المهدية ويفتتحها بحديث أم سلمة: "قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "المهدي من عترتي من ولد فاطمة"". وإذا تركنا ما قيل في سند هذا الحديث جانبا، فإن هذا الحديث قد ورد معنا ضمنا في حديث أبي سعيد الخدري: "قال: قال رسول الله ﷺ: "المهدي مني، أجلة الجبهة..."". ونقول: إن المتصفح "لكتاب المهدي" عند أبي داود يجد أنه يروي فقط هذين الحديثين اللذين يُصرَّح فيهما بلقب المهدي، أما بقية المرويات فإنها تحمل عليهما ظنا وليس يقينا. وقد يختلف الناس في قبول ذلك الحمل أو رده، ولا سبيل لقطع النزاع وحسم مادته في هذا الصدد.

ويروي أبو داود ـ بعد ذلك ـ أحاديث الخسف التي لا يُصرَّح فيها بلقب المهدي: "يكون اختلاف أمتي عند موت خليفة، فيخرج رجل من أهل المدينة هاربا إلى مكة، فيأتيه ناس من أهل مكة فيخرجونه وهو كاره، فيبايعونه بين الركن والمقام، ويبعث إليه بعث من الشام، فيخسف بهم بالبيداء بين مكة والمدينة، فإذا رأى الناس ذلك أتاه أبدال الشام وعصائب العراق فيبايعونه، ثم ينشأ رجل من قريش أخواله من بني كلب، فيبعث إليه بعثا فيظهرون عليهم، وذلك بعث كلب ـ والخيبة لمن لم يشهد غنيمة كلب ـ فيقسم المال ويعمل في الناس سنة نبيهم ﷺ، ويلقي الإسلام بجرانه إلى الأرض فيلبث سبع سنين، ثم يتوفى ويصلي عليه المسلمون". هذا الحديث على الرغم من التفاصيل الكثيرة التي يحتوي عليها، إلا أنه ورد فيه ذكر "رجل من أهل المدينة"، ولم يُصرَّح فيه بأنه من عترة رسول الله، أو أن له الأوصاف التي وردت في شأن المهدي، وكل ما هناك هو أمر الخسف الذي ورد في الحديث. والمتأمل في أحاديث الخسف التي رواها أبو داود يجد أنه قد أغفل تماما أمر "العائذ بالبيت"، مركزاً على تحديد سني حكم ذلك "الرجل". وليس لنا سبيل لتغليب الظن في أن أحاديث الخسف هي كذلك في شأن المهدية.

ويتبع أبو دواد أحاديث الخسف بحديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه: "قال علي رضي الله عنه ونظر إلى ابنه الحسن فقال: إن ابني هذا سيد كما سماه النبي ﷺ، وسيخرج من صلبه رجل يسمى باسم نبيكم ﷺ يشبهه في الخُلق ولا يشبهه في الخَلق.."، مضيفاً إلى ذلك قصة "يملأ الأرض عدلا". ومن الواضح أن جملة الأحاديث التي رواها أبو داود تنفي أية صلة بين المهدي عند أهل السنة والمهدي المنتظر عند الشيعة الاثني عشرية. ولعل أبا داود أراد تأكيد هذا المعنى كما أشار إلى ذلك صاحب **عون المعبود**. ونلاحظ كذلك أن الصناعة الحديثية على يدي أبي داود لم تتحر رواية ذلك الحديث الذي ذكره البخاري في "باب قول النبي ﷺ للحسن بن علي "إن ابني هذا لسيد ولعل الله يصلح به بين فئتين من المسلمين""، وإنما زادت عليه معنى ربط ذلك الحديث بشأن "الرجل" الذي سيملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا. فالحديث الذي رواه البخاري أكد المعنى الأول للحديث الذي رواه أبو داود، وقد اتخذ أبو دواد ذلك المعنى

الأولي ليبني عليه معنى المهدية تكريما للحسن ﷺ، ويجب أن نُذَكِّر بأن الحديث الذي رواه أبو داود يكتفي بذكر "رجل"، دون لقب المهدي.

وأخيرا اختتم أبو داود "كتاب المهدي" بحديث ذلك الرجل الذي يُمَكِّن لآل محمد: "يخرج رجل من وراء النهر يقال له الحارث حراث (الحارث بن حراث)، على مقدمته رجل يقال له منصور يواطئ أو يمكن لآل محمد كما مكنت قريش لرسول الله ﷺ، وجب على كل مسلم نصره أو إجابته". وعلى الرغم مما قيل في سند هذا الحديث، إلا أنه من الواضح أن أبا داود أراد أن تتجه الصناعة الحديثية إلى تأكيد المعنى الفقهي في تعيين المهدي بأوصافه، وذلك من خلال رواية الحديث الذي يُلزم الناسَ إجابة دعوة "الرجل" أو "المهدي" ونصرته. وبهذه الكيفية فقد أورد أبو داود الصناعة الحديثية في شأن المهدية مورداً ضيقاً حرجاً لم يوردها إياه مسلم ولا البخاري. فقد كانت معالجة هذين الإمامين لشأن الفتن والملاحم متوخية الإطلاق والعموم دون الدخول في التفاصيل، في حين غلبت النزعة الفقهية على أبي داود في فهم الإشارات النبوية في هذا الباب. ومن ثم خرجت الصناعة الحديثية من عمومياتها -التي تفي بالغرض- إلى مجال الأحكام العملية التفصيلية، وذلك أمر لا يلائم ـ قطعاً ـ هذا الباب من الإشارات النبوية.

وقد أتبع أبو داود "كتاب المهدي" بكتاب الملاحم، مفتتحا إياه بحديث أبي هريرة: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها" على الرغم من عدم ملاءمة هذا الحديث لسياق هذا الكتاب. وبينما نظر بعضهم -مثل السيوطي-، إلى الصلة بين المجددين على رأس كل قرن وبين المهدي من منطلق أن المهدي آخر المجددين الذين يكتمل بهم العدد العربي كما قدمنا، فإننا نجد أن أبا داود نحا إلى الفصل بين فكرة التجديد والمهدي الذي يقوم بالتجديد في زمان الفتن ضمن رؤية محددة جاءت بها الإشارات النبوية. وذلك يعني أن مهمته ليست مهمة عامة كما هو الحال في مهمة التجديد، وإنما هناك اختيار إلهي له على أساس أن طاعته وإجابته وردت بهما الأخبار، على عكس المجدد الذي لم ترد الأحاديث بنصرته أو إجابة دعوته، وإنما الأمر متروك لاختبار المسلم واختياره في إجابة دعوة مجدد عصره أو عدم إجابتها. وربما

ذهب بعضهم إلى أن فكرة التجديد الـواردة في "مـن" ليـس مـن الضـروري أن تنطبق على شخص معين، وإنما يمكن أن تفيد الجماعة من الناس أو أرباب أكثر من صناعة علمية. والحديث، في إجماله، من باب البشرى لهذه الأمة بـأن أمرهـا لن يندرس، وإنمـا يتـولى تجديـدَه العلمـاءُ الأفـذاذ في خاتمـة كـل قـرن هجـري. فالتركيز في حديث التجديد على معنى التجديـد في ذاتـه، وليـس تجديـدا لفـرد بعينه كما هـو الحـال في أحـاديث المهديـة. لذلـك هنـاك خـلاف أساسي بـين حديث التجديد وأحاديث المهدية، وقد فهم ذلك الأمرَ أبو داود وأخـرج علـى أساسه حديث التجديد من جملة أحاديث المهدية لأنه أراد إظهار معنى القداسـة في أحاديث المهدية من منطلق أنه ليس مجرد إشارة نبوية للتجديد وبشارة به.

الخاتمة

يمكننا القول ـ في خاتمة هذا البحث ـ إن الصناعة الحديثيـة في شـأن المهديـة قد اتخذت طريقين اثنين: أولهما تنـاول أمـر الفـتن بصـورة عامـة وإجماليـة دون الخوض في أحاديث المهدية، ومركزاً علـى معـاني تجديـد الصلـة بـالله في حـال الفتن والتعوذ منها، وذلك طريق ينحو إلى اتجاه تأكيد ختم النبوة والتحذير مـن الدجالين والكذابين والفتن. وثانيهما اتجاه إثبات المهدية وتفصيل أمرها، وكأنما هي واحدة من الأحكام الفرعية التي يجب اعتقادها على سبيل البيان التفصيلـي. وهذا الاتجاه يجعل من المهدية مقاما دينيا يُرْتَجـى تحققـه في شـخص حَسَنِي لـه أوصاف وردت بها الأحاديث ووجبت على المسـلمين نصرتـه وإجابتـه. وهـذا الانتظار لذلك الشخص يجعله شخصا غير عادي، لأنه يحوز علـى تلـك الهدايـة المرجوة من الله، ويُصْنَع على عين الله لأداء مهمـة مـلء الأرض عـدلا بعـد أن ملئت جورا، ويصلي خلفه عيسى ابن مريم كما هو الأمر عند بعضهم، وذلـك تكرمةً للمهدي وتأكيدا لبشرية عيسى بن مريم، وأنه متبع لشرع خاتم النبيـين. وقد فتح هذا الاتجاه المجال واسعا أمام عدد كبير من مدعي المهديـة علـى طـول التاريخ الإسلامي.

وعلى الرغم من أن الصناعة الحديثية في أول أمرهـا عنـد مـالك والبخـاري ومسلم قد اتخذت الطريق الأول، إلا أن الطريق الثاني في الصناعة الحديثية وجد

له جذورا في مرويات الإمام أحمد بن حنبل في المسند، وتم تأسيسه عند الإمام أبي داود في السنن، ثم بعد ذلك في بقية المدونات الحديثية التي سلكت طريقة أبي داود، أو أرادت أن تؤصل مرويات الإمام أحمد كما هو الحال عند علماء الحنابلة (مثل ابن تيمية وابن قيم الجوزية). ولا بد من الإشارة إلى الأثر الواضح لابن تيمية في المدرسة السلفية من بعد. وقد نشأ تيار منكر لأحاديث المهدية، إلا أنه يعاب على هذا التيار ضعف بضاعته في الصناعة الحديثية. ولكن المتأمل في تاريخ الصناعة الحديثية يجد أنه لم يقع الإنكار صراحة لتلك الأحاديث، وإنما أخرجت من "باب الفتن" تناسيا وإغفالاً لشأنها، اقتداء بما فعله بعض أصحاب رسول الله ﷺ بصدد أحاديث ذلك اليوم الذي ذكره حذيفة بن اليمان رضي الله عنه. ولعل طريقة الإمامين البخاري ومسلم هي أصوب المسالك في فهم ظاهرة الفتن ووضع طريق للتأسي فيها برسول الله ﷺ.

وصفوة القول إن الصناعة الحديثية على يد الإمامين البخاري ومسلم قد وضعت معالم منهج في النظر لمعاني الفتن عند اختيار أحاديثها، وقد كان قوام ذلك المنهج تأكيد معنى التجديد. بينما اتخذت هذه الصناعة على يدي أبي داود منحى آخر، كما بينا في بحثنا هذا. ولعل المحصلة النهائية لما فعله البخاري ومسلم تكمن في إيجاد موازنة بين التجديد والتقديس وخلع معاني التقديس عن البشر وإلزامهم أمر تجديد العهد مع الله لتجاوز الفتن. وعلى العكس أخل أبو داود بتلك الموازنة حين أضفى بعض القداسة المتوهمة في مروياته في "كتاب المهدي"، بحيث صار التجديد أمراً ثانويا، وصار في ضوء التاريخ اللاحق، قلب الفتن والملاحم هو المهدي المنتظر. وهذا التحليل لمرويات البخاري ومسلم وأبي داود -معتمدا على نظر كلي لفهم ما أدت إليه الصناعة الحديثية على يد أولئك الحفاظ الأفذاذ- قد قصد فهم هذه المرويات، ارتباطا بمغزى التأسي بالرسول الكريم عليه الصلاة والسلام. وقد كان وفهم معادلة التجديد والتقديس ـ في إطار ظاهرة الفتن في الصناعة الحديثية ـ هو مقصدَنا في هذا البحث بعيداً عن النهج التجزيئي الذي ساد في التعامل مع هذه المسألة.

الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي: نموذج "الموافقات" للإمام الشاطبي

يونس صوالحي*

إن أهم ما يميز كتاب **الموافقات** هو النهج الذي سلكه في تقعيد علم مقاصد الشريعة ومعالجة كثير من القضايا الأصولية والفقهية والمنطقية، هذا النهج الذي عرف "بالمنهج الاستقرائي" وغالباً ما يقابل المنهج الاستنباطي عند المناطقة. فلقد تكررت كلمة "استقراء" في **الموافقات** إلى درجة أن القارئ يكاد يقطع بأن الشاطبي -رحمه الله- ما كان يهدف إلا إلى تأصيل "الاستقراء" منهجاً يقوم على أسس وقواعد، وأنه عنده ليس كلمة تذكر لتعني "مجرد التتبع"، فقط كما نجده في الكتابات القديمة وفي كثير من الكتابات الحديثة. فهو -رحمه الله- يحدد منذ البداية المنهج العلمي الذي سيستخدمه في بيان مقاصد الكتاب والسنة، حيث يقول في المقدمة :

"ولما بدا من مكنون السر ما بدا، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى، لم أزل أقيد أوابده، وأضم شواهده تفاصيل وجملاً، وأسوق من شواهده في مصادر الحكم وموارده مبيناً لا مجملاً معتمداً على الاستقراءات الكلية، غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومبيناً أصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية، حسبما أعطته الاستطاعة والمنة، في بيان مقاصد الكتاب والسنة"[1].

---

* محاضر في المركز الإعدادي بالجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا، ماجستير من قسم معارف الوحي بالجامعة نفسها، ١٩٩٥.

١ أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، دار الفكر العربي، مصر، ج١، ص٢٣.

إن أهم فكرة يدعو إليها الإمام الشاطبي هي أن الاستقراء سواء كان ناقصاً أو تاماً يفيد العلم الضروري، أي يفيد القطع[٢]، مخالفاً بذلك ما استقرت عليه كلمة المناطقة من أن الاستقراء الناقص لا يفيد إلا الظن. فقد حاول منذ البداية التكلم – ولأول مرة في تاريخ الفكر الإسلامي ــ على ما أسماه بالاستقراء المعنوي الذي حاول أن يجعله شبيهاً بالتواتر المعنوي الذي يفيد القطع واليقين[٣]. وحاول كذلك حل مشكلة الاستقراء الناقص التي جعلته في نظر كثير من الفلاسفة دليلاً ظنياً.

تهدف هذه الدراسة إلى تقويم جهد الإمام الشاطبي في صياغة منهج للاستقراء يكون صالحاً لتطبيقه على الشرعيات وغيرها، وهو ما سنفصل القول فيه في الصفحات الآتية.

الاستقراء قبل الإمام الشاطبي

قبل الحديث عن المراحل التي مَرَّ بها الاستقراء قبل عصر الإمام الشاطبي، لابد من الوقوف على المعاني اللغوية والاصطلاحية لكلمة "استقراء".

فالاستقراء لغةً يعني التتبع من استقرأ الأمر. أما عند المنطقيين فهو الحكم على الكلي لثبوت ذلك الحكم في الجزئيات[٤]. فقد عرفه ابن سينا بأنه "الحكم على الكلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي إما كلها وهو الاستقراء التام، وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور"[٥]، (الناقص).

يمتد هذا التعريف، في حقيقة الأمر، إلى عصر الفيلسوف اليوناني أرسطو الذي يعد عند كل المناطقة أول من تكلم عن الاستقراء بقسميه التام والناقص[٦]. كما أنه يعد أول من حاول إضفاء صفة القطع على الأول وصفة الظن على الثاني، الأمر الذي جعله يفرد الاستقراء التام بمزيتين أساسيتين:

---

[٢] المرجع نفسه، ج٢، ص٧.

[٣] المرجع نفسه، ج١، ص٣٦.

[٤] د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م، ج١، ص٧٢.

[٥] ابن سينا: النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، ١٩٩٢م، بيروت، ص٩٠.

[٦] انظر W.L, Reese: *Dictionary of Philosophy and Religion* (New Jersy: Humanities Press, 1983) p25.

أ- يُستخدم للبرهنة على المقدمات الأولى للقياس لأن هذا الأخير - حسب رأي أرسطو- أرقى أنواع الاستدلال العقلي[٧].

ب- هو شغل العلماء، أما الاستقراء الناقص فلا يشتغل به إلا العوام [٨].

إن تصور أرسطو للاستقراء التام يكتنفه كثير من القصور المنهجي في ملاحظة العلاقات المنطقية بين القضايا التي تداخلت مقدماتها بنتائجها، ونورد من ذلك ما يأتي:

١- إن الأفضلية التي أعطاها الفيلسوف اليوناني للاستقراء التام كانت مبنية على تمييز نظري بحت تعوزه التجربة.

٢- إن الاستقراء التام الذي تحدث عنه أرسطو لم يكن إلا شكلاً من أشكال القياس المعروفة، مادامت المقدمات -في الاستقراء التام- تساوي النتائج ومادامت النتائج -أيضاً- متضمَّنة في المقدمات، وهو ما تأباه القياسات المنتجة.

إلا أن أفكار أرسطو حول الاستقراء ظلت تسيطر على التفكير المنطقي عند الفلاسفة لعدة قرون.

ولقد كان لمجيء الإسلام أثر كبير في المناهج الفكرية السائدة، حيث أن منهجي الاستنباط والاستقراء شكّلا -معاً- الأساس المنهجي لتبني رؤية كونية جديدة قائمة على مفهوم التوحيد. فالقرآن يوجه طاقات البشر الفكرية للتجوال في آفاق الكون الفسيح استقراء لآياته واستنباطاً للمعاني التوحيدية المبثوثة فيه.

فقوله تعالى: ﴿أَفَلاَ يَنْظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وإِلَى الأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ (الغاشية: ١٧-٢٠)،

وقوله: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشاً وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُمْ، فَلاَ تَجْعَلُوا للهِ أَنْدَاداً وَأَنْتُم تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢٢)،

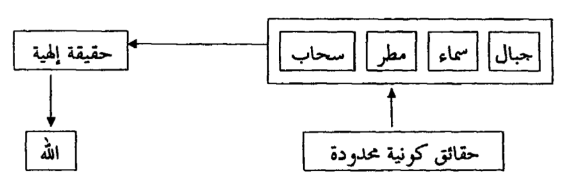
---

[٧] محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٢، بيروت، ص١٦.

[٨] Aristolle,. "Topics" in *The Great Books of The Western World*, ed. Mortiner J. Adler. (U.S.A: The University of Chicago Press, 1990) p164.

وقوله: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ، فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَباً، قَالَ هَذَا رَبِّي، فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ، فَلَمَّا رَأَى القَمَرَ بَازِغاً قَالَ هَذَا رَبِّي، فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنَ القَوْمِ الضَّالِّينَ، فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ، فَلَمَّا أَفَلَتْ، قَالَ يَاقَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾(الأنعام: ٧٥-٧٨)،

كل هذه الآيات ـ ومثلها كثير ـ تؤصِّل، في حقيقة الأمر، للقواعد الأساسية للاستقراء منهجاً عقلياً قادراً على بلوغ الحقيقة بطريقة قطعية يقينية. فنحن نلاحظ أن هذه الآيات توجه أنظارنا إلى ظواهر كونية محدودة وتدعونا إلى أن نقفز مباشرة إلى النتيجة دونما حاجة إلى تتبع كل الظواهر الكونية، وهذا، أساسا، هو الاستقراء الناقص. فالانتقال من الجزئيات إلى الكليات يعد إذن إحدى الطرق المؤدية إلى نتائج قطعية، وهو ما يمكن النظر إليه على أساس أنه تجاوز صريح للمنطق الأرسطي ورواده الذين ظلوا يعتقدون أن الانتقال من الجزئيات إلى الكليات لا يورث إلا الظن. ويمكن تلخيص منهج القرآن الاستقرائي في الشكل الآتي:



فمن خلال المتناهي (الكون) يمكن الوصول إلى معرفة غير المتناهي (المطلق). ولكن الانقلاب الفكري الذي أحدثه القرآن في مناهج الاستدلال العقلي آنذاك لم يكن هو المنطلق الرئيسي أو المباشر في نقد فلاسفة الغرب لمنطق أرسطو في عصور النهضة. فلقد راحوا ينقدون منهج أرسطو الاستقرائي بناءً على رؤية منطقية جديدة أملتها ضرورات التجديد ومسايرة مقتضيات التطور الحضاري الجديد. ففرنسيس بيكون Francis Bacon (١٥٦١-١٦٢٦م) كان أول من انتقد أرسطو في العصر الحديث مبيناً أن الاستقراء

الناقص الذي تحدث عنه أرسطو لا يؤدي إلا إلى نتائج ظنية[٩]. وهذا الانتقاد، في حقيقة الأمر، لا يخرج عما قاله أرسطو عن الاستقراء الناقص نفسه، الأمر الذي يجعلنا نحمل انتقاد بيكون على أن أرسطو لم يطور الاستقراء بوصفه منهجاً قائماً على أسس وقواعد منضبطة، بل ذكره بمعناه التقليدي البسيط الذي هو مجرد التتبع. ويتأكد هذا التفسير بصورة خاصة إذا علمنا أن بيكون هو أول من طور الأساس المنهجي للاستقراء في عصر النهضة[١٠]، حيث تكلم على قائمة الغياب وقائمة الحضور، إلا أن جوهر هذا المنهج كان قد فصّله الإمام الشاطبي في **موافقاته** عند الحديث عن تحقيق المناط ومنهجية التعليل في الأحكام الشرعية.

ثم جاء جون ستيوارت ملّ John Stuart Mill (١٨٠٦-١٨٧٣) الذي حاول من جهته تطوير منهج بيكون الاستقرائي متجاهلاً بذلك آراء أرسطو في الاستقراء. وقد تكلم ملّ على طريقة الاتفاق، وطريقة الاختلاف، وطريقة البواقي، وطريقة الاتفاق والاختلاف[١١]؛ وهي طرق رسمت للاستقراء معالم جديدة أضفت عليه صفة المنهج. ثم إن كثيراً من الفلاسفة الآخرين كديفد هيوم David Hume[١٢] (١٧١١-١٧٧٦م) وكارل بوبر Karl Popper[١٣] وريتشنباش Reichanbach[١٤] (١٨٩١-١٩٥٣م)، وجهوا انتقادات لأرسطو وخلصوا كلهم إلى أن الاستقراء كما عرفه أرسطو لا يؤدي إلى علم برهاني.

أما في عصور النهضة الإسلامية، فلقد كان للاحتكاك بين فلاسفة الإسلام والفلسفة الإغريقية أثره الخاص في المنهج الاستقرائي. إلا أن الاستقراء في تلك

---

٩ Bacon, Francis: *Novum orgonum* in The Great Books. (University of Chicago Press), 1990. p.128.

١٠ المرجع نفسه، ص١٢٨.

١١ Copi, Irving and Carl Cohen: *Introduction to Logic* (New York, Macmillan Publishing Company, 1990), p.383-401. رأيت ألا أتعرض لتفصيل هذه الطرق نظراً لضيق المجال.

١٢ Hume, David: *A Treatise on Human Nature*, L.A Seldybrigge (ed.), 2d edition (Hong Kong: Oxford at the Calender Press, 1989), p.139.

١٣ Popper, Karl: *The Logic of Scientific Discovery* (London: Unwin Hyman Publication, 1980), p.27.

١٤ Reichanbach, Hans: "The progmatic Justification of Induction", in Louis Pojman (ed.) ; *Theory of Knowledge* (California: Wodsworth, Inc, 1993) p.400.

العصور تأثرت صياغته وأسسه المنهجية بمدى قبول علماء المسلمين أو رفضهم للمنطق الأرسطي كلاً أو بعضاً. فالذين تفاعلوا مباشرة مع المنطق الأرسطي كالكندي والفارابي وابن سينا وابن حزم والغزالي حاولوا تمحيص مفاهيم الفلسفة الإغريقية وتجاوزها فيما يخص الاستقراء. فمحاولات الكندي في شرحه لمقولات أرسطو Aristotle's *Organon* وتفضيله للمعرفة الرياضية على التفكير القياسي الذي قال به أرسطو[١٥]، ومحاولات ابن سينا في إثبات أن المقدمات الأولى للقياس يجب البرهنة عليها بحسب وضوحها الذاتي وليس عن طريق الاستقراء كما ذهب إلى ذلك أرسطو[١٦]، ومحاولة ابن حزم إثبات أفضلية المعرفة البرهانية التجريبية على المعرفة الاستقرائية[١٧]، ومحاولات الغزالي تطبيق الاستقراء على الشرعيات وعدّه من قبيل المشهورات وليس اليقينيات[١٨]، ومحاولة ابن تيمية انتقاد الاستقراء الناقص وعدّه من قبيل الاستدلال بقضية على لازم من لوازمها[١٩]، كل هذه المحاولات مهدت، في حقيقة الأمر، لظهور الاستقراء بوصفه منهجاً قائماً على أسس وقواعد منطقية على أيدي علماء كالإمام أبي اسحاق الشاطبي (٧٩٠هـ) رحمه الله. وأهم ما يمكن استنتاجه من هذا العرض التاريخي السريع للاستقراء قبل الإمام الشاطبي يمكن تلخيصه في النقاط الآتية :

١- انتقل الاستقراء من مبحث فلسفي محض إلى مبحث يدرس تجريبياً ويطبق عملياً مع مجيء الإسلام.

٢- توسع مجال استخدام الاستقراء ليشمل الشرعيات كما فعل ذلك الغزالي في البرهنة على عدم وجوب صلاة الوتر بدليل الاستقراء[٢٠].

---

١٥ George M. Atiyah: *Al-Kindi: The Philosopher of The Arabs* (Pakistan: Islamic Research Institute Publications), p. 34.

١٦ ابن سينا: **البرهان**، نقلا عن كتاب: **الأسس المنطقية للاستقراء**، لمحمد باقر الصدر، ص١٧.(دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٧).

١٧ ابن حزم الأندلسي: **التقريب لحد المنطق**، نقلا عن كتاب ابن حزم لسالم يافوت، ص٢٢٤.

١٨ الغزالي: **المستصفى من علم الأصول**. منشورات الشريف الرضي. ١٣٦٦هـ، قم، ج١، ص٤٨.

١٩ ابن تيمية: **الرد على المنطقيين**، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٣، بيروت، ص٢٠٢.

٢٠ سيأتي بيان ذلك فيما بعد.

٣- بدأ الاستقراء يأخذ طابع المنهج مع تطور الدراسات الأصولية، فمسالك العلة مثل السبر والتقسيم وتحقيق المناط وتخريجه وتنقيحه ما هي إلا الركائز التي يعتمد عليها المنهج الاستقرائي.

٤- يلاحظ سبق الفكر الإسلامي للفكر الغربي الحديث في الكلام على بعض القضايا المنهجية الخاصة بالاستقراء. فطريقة البواقي[٢١] التي قال بها "جون استوارت مل" في العصر الحديث، تلك الطريقة التي تحاول استبعاد الصفات غير المناسبة لحكم ما، من أجل الإبقاء على صفة واحدة أكثر ملاءمة لأن تكون علة أو أساساً لذلك الحكم، ما هي في النهاية إلا طريقة السبر والتقسيم التي اشتهرت عند علماء الأصول بوصفها مسلكاً من مسالك العلة في باب القياس.

الإمام الشاطبي والاستقراء

كانت معالم المنهج الاستقرائي في بداية عصر الإمام الشاطبي مصوغة بشكل لا يوحي بتلاحمها في قالب منهجي متماسك بحيث يسهل تطبيقه بصورة عملية في مجالات البحث العلمي. ومن جهة أخرى، كانت مناقشة موضوع الاستقراء في إطار الفلسفة دون غيرها من ميادين البحث تجعل كثيراً من علماء المسلمين ينظرون إلى الاستقراء بعين الريبة، الأمر الذي جعل مجاله ينحصر في الدراسات الفلسفية دون الشرعية.

ولعل أول شيء فعله الإمام الشاطبي -رحمه الله- هو أنه وسَّع بشكل كبير جداً مجال استخدام الاستقراء في الشرعيات حيث راح يبرهن على قضايا شرعية عديدة ومتنوعة بدليل الاستقراء حتى أنه ليبدو لقارئ **الموافقات** أنه كتاب منهج وليس فقط كتاباً في أسرار الشريعة وأصول الفقه.

فمنذ المقدمة الأولى من الكتاب، بدأ الشاطبي يتحدث عن الاستقراء بحسبانه دليلاً عقلياً يفيد القطع، حيث قال إن "أصول الفقه قطعية، والدليل على ذلك الاستقراء الذي يفيد القطع"[٢٢]. إلا أن قطعية الدليل الاستقرائي عند الشاطبي تقوم على أساس الانتقال من الجزئي الظني إلى الكلي القطعي كما

---

[٢١] إحدى طرق الاستقراء عند جون استوارت ميل.

[٢٢] الشاطبي، **الموافقات**، ج١، ص٢٩.

حاول البرهنة على ذلك في مواضع كثيرة من **الموافقات**. فهو يؤكد أن الأدلة السمعية لا تفيد إلا الظن بآحادها، لكنها تفيد القطع إذا تضافرت وعضد بعضها بعضاً عن طريق الاستقراء وهذا ما وضحه في كلامه الآتي:

"وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع.. ولأجله أفاد التواتر القطع. وهذا نوع منه. فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب، وهو شبيه بالتواتر المعنوي.."[٢٣].

وهنا بالضبط تظهر الخطوة الثانية التي حاول الشاطبي من خلالها إرساء دعائم الاستقراء الذي يأخذ به سبيلا للاستدلال العلمي. فكلامُه في الفقرة السابقة يكشف لنا عن دعامتين أساسيتين لمفهومه للاستقراء:

١- الدعامة الشرعية:

أ- المطابقة مع منهج القرآن في تأصيل الأحكام: يتطابق مفهوم الشاطبي للاستقراء مع منهج القرآن في تأصيل كثير من الأحكام الشرعية، فالقرآن في حديثه عن الأحكام الشرعية الخمسة ينطلق من آحاد ظنية ليصل إلى كليات قطعية. ولذلك لاحظ الشاطبي أنه "من هذا الطريق ثبت وجوب القواعد الخمس، كالصلاة، والزكاة، وغيرهما، قطعاً؛ وإلا فلو استدل مستدل على وجوب الصلاة بقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ أو ما أشبه ذلك لكان في الاستدلال بمجرده نظر من أوجه، لكن حَفَّ بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ما صار به فرضُ الصلاة ضرورياً في الدين، لا يشك فيه إلا شاك في أصل الدين"[٢٤].

ب- المطابقة مع منهج الأصوليين في إثبات كون الإجماع حُجة قطعاً: يرى الشاطبي أن حجية الإجماع تستند إلى الاستقراء[٢٥]، إذ أن الأدلة الدالة على حجية الإجماع ظنية بمفردها قطعية بمجموعها. وما أصبح الإجماع حجة إلا بعدما تضافرت أدلة عديدة تمخض عنها علم قطعي. ونحن نجد أن الإمام

---

[٢٣] المرجع نفسه، ج١، ص٣٦.
[٢٤] الشاطبي، الموافقات، ج١، ص٣٦.
[٢٥] المرجع نفسه، ج١، ص٣٧.

فخر الدين الرازي قد سلك المسلك نفسه في تأكيد هذه الحقيقة عندما ذكر ثمانية عشر حديثا عن الإجماع منوِّهاً أن تضافر هذه الأحاديث على معنى واحد متضمَّن في حديث (لا تجتمع أمتي على ضلالة) يجعل هذا الأخير مروياً عن طريق التواتر المعنوي[٢٦] الذي يفيد القطع، وهو ما أكده الشاطبي من أن الاستقراء من جزئيات عديدة شبيه بالتواتر المعنوي.

جـ- **المطابقة مع منهج الأصوليين في استنباط القواعد الأصولية من المصادر الشرعية**: نجد أن المنهج الذي استخدمه الشاطبي لإثبات قطعية الدليل الاستقرائي لا يخرج عما درج عليه الأصوليون في استنباط القواعد الأصولية. فقاعدتا "الأمر للوجوب" أو "النهي للتحريم" مثلاً، كانتا نتيجةً لاستقراء مواضع الأمر والنهي في مصادر الشريعة. وبغض النظر عن كون الاستقراء كاملاً أو ناقصاً، إلا أن الأصوليين في النهاية لم يخرجوا عن العملية الاستقرائية. وإذا تأملنا مسلك الأحناف في تقعيد أصولهم، نجدهم يتنقلون من فروع فقهية عديدة ليستنبطوا قواعد أصولية كلية؛ وبغض النظر عن مدى دقتهم في عملية صياغة الجزئيات المتشابهة تحت كلي واحد، إلا أن عملهم ذاك لم يكن إلا استقراءً محضاً.

د- **انبناء كثير من الأصول الشرعية على منهج الاستقراء**: "لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها، كما تقدم، لأن ذلك كالمتعذر، ويدخل تحت هذا الضرب الاستدلال المرسل"[٢٧].

و- **مبدأ الغالب الأكثري**: وهو ما اشتهر عند الأصوليين من أن البشر متعبدون بناءً على "مبدأ غلبة الظن"، وهو مبدأ يتوافق وقدرات البشر العقلية خاصة في مجال إدراك الحقائق المطلقة سواء ما تعلق منها بالأحكام الشرعية أو حقائق الطبيعة والمجتمع أو حقائق عالم الغيب.

فالجزئيات التي يتولد عنها كليٌّ قطعيٌّ لا يشترط فيها دائماً أن تكون قابلة للإحصاء وإلا انتفى جزء كبير من أحكام الشريعة، فيكفي فيها مبدأ الغالب

---

[٢٦] فخر الدين الرازي، **المحصول في علم الأصول**، تحقيق د. طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢، بيروت، ج٤، ص١٨٣.

[٢٧] الشاطبي، **الموافقات**، ج١، ص٣٩.

الأكثري ليتعبد الناس على حسب طاقاتهم. وهي وإن كانت في الأمر نفسه ظنية بالنسبة للحقيقة المطلقة إلا أنها قطعية بالنسبة للإطار الذي وضعت فيه هذه الأحكام للتعبد. ولهذا قال الشاطبي: "فكل هذا غير قادح في أصل المشروعية، لأن الأمر الكلي إذا ثبت فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجه عن كونه كلياً. وأيضاً فإن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي"[٢٨].

إن الدعائم سالفة الذكر تجعل من الاستقراء عند الشاطبي دليلاً يفيد القطع. لكن قطعية هذا الاستقراء لا تتجلى معالمها إلا إذا اتضحت الأسس المنطقية التي انبنى عليها فهم الشاطبي للاستقراء.

٢- الدعامة المنطقية:

ينطلق فهم الشاطبي للاستقراء على أنه دليل قطعي يفيد العلم الضروري من الأسس المنطقية الآتية:

أ- **الاستحالة المنطقية**: ويظهر ذلك من خلال المساواة بين منهج الاستقراء الناقص ومنهج التواتر المعنوي[٢٩]، إذ حاول الشاطبي منذ البداية تأكيد أن الاستقراء سواء كان تاماً أم ناقصاً يفيد القطع ضرورة. وما دام الإشكال لا ينصب على قطعية الاستقراء التام، فقد كان فض الجدل الدائر حول قطعية الاستقراء الناقص شغله الشاغل في **الموافقات**. ففي بداية كتاب المقاصد، أشار إلى قوة الدليل الاستقرائي في إثبات مقاصد الشريعة حيث ذكر أن "المعتمد إنما هو أنّا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراءً لا ينازع فيه الرازي ولا غيره"[٣٠]. ولا شك في أن الشاطبي كان يشير ضمناً إلى الاستقراء بنوعيه التام والناقص، إذ أن الرازي لا يتأتى له أن ينازع في قطعية الاستقراء التام، فبقي أن نفهم من سياق الحديث أن الرازي يمكن أن يكون نازع في قطعية الاستقراء الناقص وهو ما خالفه فيه الشاطبي ضمناً في كلامه السابق.

---

[٢٨] المرجع نفسه، ج٢، ص٥٣.
[٢٩] التواتر المعنوي هو حصول العلم بأمر نُقل بألفاظ متعددة لا حصر لها لكنها بمعنى واحد.
[٣٠] الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، ج٢، ص٦.

وفي الحقيقة، لم أجد بالضبط في أي موضع نازع الرازي في حجية الاستقراء الناقص في مجال الشرعيات، ولست أدري لماذا خصه الشاطبي بالذكر دون غيره، اللهم إلا إذا كان الشاطبي يشير إلى موقف الرازي من الاستقراء والتجربة، إذ أن الرازي في شرحه لكتاب ابن سينا **الإشارات والتنبيهات** ميّز الاستقراء والتجربة، وذكر أن التجربة تعتمد أساساً على مبدأ اطراد الطبيعة المبني على قانون السببية، في حين أن الاستقراء هو مجرد تتبع للجزئيات المتوفرة دون مراعاة قانون السببية، الأمر الذي يجعل التجربة تفيد اليقين والاستقراء يفيد الظن[٣١].

إن غالب الموضوعات والقضايا الشرعية في **الموافقات** برهن عليها الشاطبي بدليل الاستقراء الناقص الذي يفيد القطع عنده. وحتى يبرهن على قطعية الاستقراء الناقص سوّى بينه وبين التواتر المعنوي من حيث التتبع واستخلاص الكليات. إن مجرد التسوية كافٍ لإضفاء صفة القطع على الدليل الاستقرائي، إذ اتفقت كلمة معظم العلماء على أن التواتر المعنوي يفيد العلم الضروري. وهو ما أكده الغزالي من أن كثرة أحاديث الآحاد في باب واحد تؤدي إلى معارف قطعية، وهو ما جعله يصنف المتواترات ضمن قائمة اليقينيات[٣٢]. ومن هنا تظهر قيمة التسوية التي تحدث عنها الشاطبي، إذ أن قطعية المتواتر المعنوي مبنية على أساس منطقي هو "استحالة التواطؤ على الكذب" في نقل الخبر. وهو ما جعله يلجأ إلى عملية قياسية جعل فيها التواتر المعنوي الحد الأكبر، والاستقراء الناقص الحد الأصغر، والاستحالة المنطقية العلة المشتركة، وإفادة الاستقراء الناقص للعلم القطعي النتيجة.

ولذلك حدد الشاطبي العلاقة بين الاستقراء والتواتر المعنوي بناءً على أمرين اثنين:

١- التشابه بين منهج الاستقراء الناقص والتواتر المعنوي: يذكر الشاطبي أنه إذا "حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب، وهو

---

٣١ محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص٣٣.

٣٢ أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول. ج١، ص٤٨.

شبيه بالتواتر المعنوي. ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعد الخمس كالصلاة والزكاة وغيرهما، قطعاً"[٣٣].

يفرق الشاطبي هنا بين ما هو من التواتر المعنوي وما هو شبيه بالتواتر المعنوي، إلا أن هذه التفرقة في نظري لا تقتضي الغيرية بقدر ما تقتضي المماثلة والمطابقة، حيث أن النتيجة التي رتب عليها الشاطبي هذه المشابهة وجدناها محل اتفاق بين سائر الأصوليين، وهي أن الصلاة مثلاً حُكِمَ بوجوبها نظراً لاستقراء مواضع الأمر بإقامتها ومواضع النهي عن تركها ومواضع ذم تاركها، ومواضع مدح فاعلها، ومواضع قتال من تركها أو عاند في تركها، حيث تضافرت كل هذه الأدلة لتفيد قطعية الأمر بإقامة الصلاة. فلو كان شبه التواتر دون التواتر في المرتبة لكان في غير مقدور الأصوليين استنباط حكم وجوب الصلاة وكثير من الأحكام الشرعية.

وكذلك فإن الفرق بين التواتر المعنوي وشبه التواتر المعنوي في نظر الشاطبي لا يتجاوز حدود المصطلحات. فالفرق بينهما فني وشكلي وليس جوهريا. وربما كان هذا هو ما جعل الشيخ عبد الله دراز ينوه، في تعليقه على كلام الشاطبي عن شبه التواتر المعنوي، بأن إفادة العلم في التواتر تكون بطريق مباشر؛ أما في شبه التواتر فالعلم فيه يتأتى بطريق مباشر وغير مباشر[٣٤]، الأمر الذي يوحي بأن الفرق بينهما فني -أي في الطريقة- وليس جوهريا. ولذلك لم يجد الشاطبي حرجاً في إدماج الاستقراء بالتواتر المعنوي حيث تحدث لأول مرة عن "الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض"[٣٥].

٢- الاستقراء الناقص نوع من المتواتر الذي يفيد القطع: يذهب الشاطبي إلى أن الاستقراء الناقص نوع من التواتر الذي يفيد القطع "لأن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق، ولأجله أفاد التواتر القطع، وهذا نوع منه"[٣٦]. إن مجرد

[٣٣] الشاطبي: الموافقات، ج١، ص٣٦.
[٣٤] عبد الله دراز، تعليقات على موافقات الشاطبي، ج١، ص٣٦.
[٣٥] الشاطبي: الموافقات، ج٢، ص٥١.
[٣٦] المرجع نفسه، ج١، ٣٦.

التصريح بأن الاستقراء نوع من التواتر الذي يفيد القطع كافٍ لجعل الاستقراء دليلاً يفيد القطع أيضاً. وهنا يضيف الشاطبي نوعاً جديداً من أنواع المتواتر هو الاستقراء، ففضلاً عن المتواتر اللفظي و المتواتر المعنوي، يأتي الاستقراء ليشكل شقاً أساسيا للتواتر. لكن هذه الفكرة لا يبدو أنها تستند إلى أدلة قوية من حيث منطقية هذا التقسيم المقترح من طرف صاحب **الموافقات** وذلك للسبب الآتي:

يعرف المناطقة النوع بأنه "المعنى المشترك بين كثيرين متفقين بالحقيقة، ويندرج تحت كلي أعم منه"[٣٧]. فلو تفحصنا الأنواع المدرجة تحت التواتر، أي المتواتر اللفظي والمعنوي، إضافة إلى الاستقراء بحسبانه نوعاً جديداً للتواتر، لما وجدنا هذه الأنواع تتفق بالحقائق. إذ أن النظر إلى الاستقراء على أنه نوع من المتواتر يؤدي إلى جعل عناصر المنهج أو مكونات المنهج ذاتها نوعاً من المنهج، وهذا ما لا تقبله المحددات العقلية لنظرية المنهج. فالتواتر ما هو إلا منهج والاستقراء هو الأساس الذي يقوم عليه التواتر بوصفه منهجاً، فكيف نجعل أساس المنهج نوعاً منه؟

ب- **برهان الخلف**[٣٨]: برهان الخلف هو الدعامة المنطقية الثانية التي بنى عليها الشاطبي فهمه للاستقراء، حيث راح يبرهن على إثبات كليات الشريعة الخمس: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، بإبطال وجود أدلة منفردة تفيد القطع بوجوب محافظة الشريعة على هذه الكليات، لأن هذه الأدلة ـ كما يقول ـ "لو استندت إلى شيء معين لوجب عادة تعيينه، وأن يرجع أهل الإجماع إليه، وليس كذلك، لأن كل واحد منها بانفراده ظني، ولأنه ـ كما لا يتعين في التواتر المعنوي أو غيره أن يكون المفيدُ للعلم خبرَ واحد دون سائر الأخبار ـ كذلك لا يتعين هنا، لاستواء جميع الأدلة في إفادة الظن على فرض الانفراد"[٣٩]. ولعل هذا سيزداد وضوحاً عند الحديث عن المحافظة على كلية

---

٣٧ جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م، لبنان، ج٢، ص٥١١.

٣٨ الخلف هو القياس الاستثنائي الذي يقصد فيه إثبات المطلوب بإبطال نقيضه.

٣٩ الشاطبي: **الموافقات**، ج١، ص٣٨. وانظر كذلك مقالة عبد المجيد تركي: " الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر" مجلة الاجتهاد، عدد٢، ١٩٨٠م، بيروت، لبنان.

الدين مثلاً التي تأتي على رأس المصالح التي راعتها شريعة الإسلام، ولاشك أن الأدلة المفيدة ضرورة المحافظة على الدين ظنية بانفرادها، والاستناد إليها منفردةً لإثبات أسس مقاصد الشريعة ضربٌ من الاستدلال على القطعي بالظني المنفرد، وهو استدلال مخالف للأُصول المنطقية والشرعية، فوجب إذاً الاستناد إلى مجموع الأدلة الظنية لإثبات الكلي القطعي.

وهكذا أصبح واضحاً الآن أن الاستقراء عند الشاطبي يفيد القطع من خلال الدعائم الشرعية والمنطقية سالفة الذكر. وهذا ما يساعدنا، في الحقيقة، على فهم إصرار الشاطبي على كون أصول الفقه قطعية، وعلى أن مقاصد الشريعة بمراتبها الثلاث (ضروريات، حاجيات، تحسينيات) قطعية أيضاً. لكن ما يحتاج إلى مزيد توضيح هو: ما نوع الاستقراء الذي استخدمه الشاطبي لإثبات كثير من الكليات والجزئيات؟ والإجابة عن هذا السؤال تتطلب منا الحديث عن نوعي الاستقراء: التام والناقص، كما فهمهما الشاطبي.

الاستقراء التام والاستقراء الناقص عند الإمام الشاطبي

أ- الاستقراء التام: تحدث الشاطبي عن الاستقراء التام في ثلاثة مواضع من **الموافقات** على الأقل [40]. لكن في معظم هذه المواضع لم يكن الاستقراء يعني استنفاد تتبع الجزئيات استنفاداً كلياً، وهذا ما يجعلنا نتساءل عن مقصود الشاطبي بمصطلح "استقراء تام"؟

يذكر الشاطبي في هذا الصدد أنه "قد استقر عبر الاستقراء التام أن المصالح الكلية هي على ثلاثة مراتب..." [41]. ولابد أن نتوقف هنا لنتفحص صفة "تام" التي ألحقها الشاطبي بالاستقراء وما إذا كان يريد بذلك المعنى المنطقي أم اللغوي؟

إن الناظر في تشبيه الشاطبي للاستقراء بالتواتر المعنوي وحديثه عن الاستقراء المعنوي يجد أنه لم يكن يعني المفهوم المنطقي للاستقراء التام، ذلك أن حصول القطع في المعرفة التواترية لا يتوقف على نقطة أو مرحلة بعينها.

---

[40] الشاطبي: الموافقات، ج٣، ص١٢٧؛ ج٢، ص١٠٥؛ ج٤، ص١٠٦.
[41] المرجع نفسه، ج٤، ص١٠٦.

فالمستقرئ يظل يتتبع جزئيات ظنية كثيرة حتى يحصل له علم قطعي بمسألة ما وفي لحظة ما، وحصول تلك المعرفة القطعية لا يشترط فيه استنفاد جميع الجزئيات وحصرها وإلا كان تحقيق ذلك من المستحيلات المنطقية. فبقي إذاً أن نفهم أن عبارة "استقراء تام" عند الشاطبي مساوية لعبارة "استقراء قطعي"، وهذا أقرب للمعنى خاصة إذا تحدثنا عن المصالح الكلية المراعاة في كل ملة والتي يعسر جداً تتبعها تتبعاً كلياً تاماً على مرّ كل العصور.

وفي موضع آخر يستخدم الشاطبي عبارة "استقراء كلي" لا ليعني به الاستقراء التام بمعناه المنطقي الاستغراقي بل بمعناه الجمعي العام حيث يقول: "لم أزل أقيد أوابده، وأضم شواهده تفاصيل وجملاً، وأسوق من شواهده في مصادر الحكم وموارده مبيناً لا مجملاً، معتمداً على الاستقراءات الكلية غير مقتصر على الأفراد الجزئية..."[٤٢]. ويتضح ذلك من قوله: "غير مقتصر على الأفراد الجزئية"، إذ أنه لو كان يقصد بالاستقراء الكلي الاستقراء التام لكان الأجدر أن يقول: "غير مقتصر على بعض الأفراد الجزئية" ليؤكد أن استقراءه قد استنفد جميع الجزئيات الممكنة. وهكذا يبرز من كلام الشاطبي عن كثير من المسائل الشرعية نوع واحد من الاستقراء، هو الاستقراء الناقص الذي يفضل الشاطبي تسميته بالاستقراء المعنوي بناء على تشبيه الاستقراء بالتواتر المعنوي الذي يفيد القطع.

ب- الاستقراء الناقص: هذا هو النوع الذي استخدمه الشاطبي في البرهنة على أن الشريعة الإسلامية وضعت للمحافظة على مصالح الناس الضرورية والحاجية والتحسينية. وهو من أهم الموضوعات التي سيتم التركيز عليها في الصفحات الآتية من هذا البحث. يذكر الشاطبي أن "التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة أكثر من أن تحصى"[٤٣]، وهذا دليل واضح يشهد على أن تتبع العلل الخاصة بتفاصيل الأحكام أمر لا يمكن حصره -أي ليس تاماً- مما يعني أن تتبع الشاطبي لتلك العلل كان ناقصاً من حيث عدم استنفاد كل العلل الموجودة.

---

[٤٢] المرجع نفسه، ج١، ص٢٣.
[٤٣] الشاطبي: الموافقات، ج٢، ص٧.

وحتى يعطينا أبو إسحاق فكرة عن طريقة الاستقراء الناقص، قام باستقراء جملة من الأحكام متوخياً تبيين المصالح المرتبطة بالعلل التي بنيت عليها تلك الأحكام، فبدأ بآية الوضوء: ﴿مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيْدُ لِيُطَهِرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ﴾، وآية الصيام: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾، وآية الصلاة: ﴿إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾، وآية القبلة: ﴿فَوَلُّوا وُجُوهَكُم شَطْرَهُ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾، وآية الجهاد: ﴿أُذِنَ لِلَّذِيْنَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُم ظُلِمُوا﴾، وآية القصاص: ﴿وَلَكُمْ فِي القِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ﴾.

وفي ختام ذكر هذه الآيات، أكد الشاطبي أنه "إذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة."[٤٤]

وهكذا ينتقل الشاطبي من جزئيات ظنية إلى كليات قطعية دون الالتفات إلى ضرورة ملء الفجوة بين الجزئيات المستقرأة و الكليات التي وصل إليها. إلا أنه لا ينفي احتمال مناقضة بعض الجزئيات غير المستقرأة للكليات التي ادعى قطعيتها، وهو ما حاول تفسيره وتسويغه منطقيا، كما سنرى لاحقا.

ويكون الشاطبي بذلك قد فتح الباب على مصراعيه أمام الاستقراء ليطبق في مجالات عديدة وعلى رأسها مقاصد الشريعة الإسلامية.

الشاطبي ومجالات استخدام المنهج الاستقرائي

أ- الاستقراء وإثبات مقاصد الشريعة: يحاول الشاطبي منذ البداية إثبات أن مقاصد الشريعة بمراتبها الثلاث (ضروريات، حاجيات، تحسينات) مرعية في الشريعة الإسلامية، وذلك على أساس دليل الاستقراء.، فبعد أن نفى إمكانية إثبات ذلك بالأدلة الشرعية الظنية وبالأدلة العقلية المحضة وبدليل الإجماع، يؤكد ما يأتي : "إن الدليل على المسألة ثابت على وجه آخر هو روح المسألة، وذلك أن هذه القواعد الثلاث لا يَرتاب في ثبوتها شرعاً أحدٌ ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع. ودليل ذلك استقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الكلية

---

[٤٤] المرجع نفسه.

والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة، على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص"[٤٥]. وهكذا يختار الشاطبي الدليل الذي يراه أكثر قطعية من غيره لإثبات مقاصد الشريعة "إذ لو جاز إثباتها بالظن لكانت الشريعة مظنونة أصلاً وفرعاً، وهذا باطل، فلابد أن تكون قطعية. فأدلتها قطعية بلا بدّ"[٤٦]. وقد ثبت لنا في بداية هذا البحث مدى قطعية الدليل الاستقرائي عند الإمام الشاطبي فلا داعي للخوض فيه ثانية.

لكن العلاقة بين الدليل الاستقرائي و مقاصد الشريعة لا تظهر مباشرة في **موافقات** الشاطبي من حيث التطبيق الفعلي. إلا أنه بإمكاننا اكتشافها من خلال النموذج الآتي:

يتحدث الشاطبي عن محافظة الشريعة للضروريات الخمس (الدين والنفس والعقل والنسل والمال) من جانبين: جانب الوجود وجانب العدم[٤٧]. لكنه لا يبيّن لنا بصورة مباشرة وواضحة كيف تمت عملية المحافظة هذه سواء من جانب الوجود أومن جانب العدم. إلا أن حديثه عن مسألة فرعية، تتعلق بوجوب الصلاة، مهدت الطريق أمامنا لملاحظة العلاقة القوية الموجودة بين الاستقراء و مقاصد الشريعة. فهو يذكر أنه "إذا نظرنا في الصلاة فجاء فيها ﴿أَقِيمُوا الصَّلاَةَ﴾ على وجوه، وجاء مدح المتصفين بإقامتها، وذم التاركين لها، وإجبار المكلفين على فعلها وإقامتها قياما وقعوداً وعلى جنوبهم، وقتال من تركها أو عاند في تركها إلى غير ذلك مما في هذا المعنى، عَلِمنا يقيناً وجوب الصلاة"[٤٨].

فوجوب الصلاة إذاً ثبت باستقراء مواطن الوجوب في مصادر الشريعة، ووجوب الصلاة يؤدي إلى المحافظة على الدين من جانب الوجود، فثبت قطعاً أن إثبات كلية الدين سواء من جانب الوجود أو من جانب العدم يقوم أساساً

---

[٤٥] المرجع نفسه، ج٢، ص٥١.
[٤٦] المرجع نفسه، ج٢، ص٤٩.
[٤٧] أي الجانب الذي يوجد هذه الضروريات من خلال تشريع ما يحقق ذلك، والجانب الذي يحفظ هذه الضروريات من إمكانية زوالها.
[٤٨] الشاطبي: **الموافقات**، ج١، ص٣٩.

على استقراء الجزئيات العديدة المكونة لكلية الدين. وهذا هو الأمر الذي يربط الدليل الاستقرائي بمقاصد الشريعة.

إن الربط المنهجي الذي اعتمده الشاطبي بين الصلاة بوصفها جزئياً وكلية الدين بوصفه مقصداً كلياً من مقاصد الشريعة يؤكد سعيه للبرهنة على الأصول العامة باستقراء بمجموع الأدلة المكونة لها، لأنه "بهذا امتازت الأصول على الفروع إذ كانت الفروع مستندة إلى آحاد الأدلة وإلى مآخذ معينة، فبقيت على أصلها من الاستناد إلى الظن، بخلاف الأصول فإنها مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة لا من آحادها على الخصوص"[٤٩].

ويؤكد الشاطبي أن ما ينطبق على كلية الدين ينطبق في الوقت نفسه على كليات أخرى كحفظ النفس مثلاً إذ "نهى (الشرع) عن قتلها، وجعل قتلها موجباً للقصاص، متوعداً عليه، ومن كبائر الذنوب المقرونة بالشرك.. ووجب سد رمق المضطر، ووجبت الزكاة والمواساة والقيام على من لا يقدر على إصلاح نفسه.. إلى سائر ما ينضاف لهذا.. وهكذا سائر الأدلة في قواعد الشريعة"[٥٠].

إن تتبع الشاطبي للجزئيات المكونة لكلية الدين والنفس يؤكد بوضوح أنه مارس عملية الاستقراء ولو بشكل جزئي. لكن الأمر الذي يلفت الانتباه هو ربط الشاطبي بين العملية الاستقرائية في مجال التاريخ والعملية الاستقرائية في مجال النصوص الشرعية من أجل إثبات مقاصد الشريعة، حيث يرى أنه "اتفقت الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس: وهي الدين والنفس، والنسل، والمال والعقل"[٥١]. وهو ربط يتم بين مجال لا يمكن حصر جزئياته وبالتالي لا يمكن الحديث فيه إلا عن استقراء ناقص، وهو مجال التاريخ، ومجال يمكن حصر جزئياته مادامت نصوص الشريعة محصورة كما أكد ذلك الجويني في **البرهان** إذ قال: إن "نصوص

[٤٩] المرجع نفسه، ج١، ص٣٩.
[٥٠] الشاطبي: **الموافقات**، ج١، ص٣٩.
[٥١] المرجع نفسه، ٣٩/٩

الكتاب والسنة محصورة ومقصورة"[52]، وبالتالي فهو مجال يمكن الحديث فيه عن استقراء تام. إلا أن منهج الشاطبي الاستقرائي يبقى محل إشكال يمكن صياغته من خلال الأسئلة الثلاثة الآتية:

أ- لماذا يلح الشاطبي على أن الجزئيات المثبتة لمقاصد الشريعة ضمن إطار النصوص أكثر من أن تحصى على الرغم من أن نصوص الكتاب والسنة محصورة ومتناهية ؟

ب- ما مدى مصداقية الاستقراء في مجال التاريخ الذي تحدث عنه الشاطبي، مؤكداً أن سائر الملل اتفقت على أن الشرائع وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس؟ فأية ملل ثبت للشاطبي اتفاقها على ذلك؟ وكيف تمت عملية الاستقراء هذه؟ ومن قام بها عبر التاريخ؟ وهل مفهوم "الضروريات" بقي ثابتاً على مر العصور؟، أي هل التعريف الذي أعطاه الشاطبي للضروريات بأنها: "ما لابد منه" في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر معالج الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة"[53]، هو نفسه التعريف الذي كان سائداً في تلك الملل في نظرها إلى الضروريات التي تقوم عليها الحياة؟

جـ- ما الأسس المنطقية للربط بين الاستقراء الناقص في مجال التاريخ والاستقراء التام في مجال النصوص الشرعية؟

كل هذه الأسئلة من العسير أن نجد لها إجابات جاهزة وواضحة في **الموافقات**.

ب- الكلي والجزئي عند الإمام الشاطبي: لقد حددت العلاقة بين الكلي والجزئي شقاً أساسياً من منهج الشاطبي الاستقرائي، إذ لا ثبوت للكليات إلا من خلال استقراء الجزئيات بطريقة تامة أو ناقصة. ويمكن تحديد هذه العلاقة فيما يأتي:

١- يرتبط الكلي بالجزئي والجزئي بالكلي طرداً وعكساً: حاول الشاطبي البرهنة على أن استقراء الكليات القطعية لا يتم إلا عن طريق استقراء الجزئيات

---

[52] الجويني: البرهان في أصول الفقه، ج٢، ص٧٤٣.

[53] الشاطبي: الموافقات،ج٢، ص٧٤٣.

الظنية. وبعد استقراء تلك الكليات، يصبح لزاماً علينا أن نعد الجزئيات التي من خلالها ثبت وضعها الكلي. كما يصبح لزاماً علينا أن نعُدَّ الجزئيات بكلياتها وإلا أدى ذلك إلى التناقض. فلقد ذكر الشاطبي أنه من "الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات.. إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها. فمن أخذ بنصٍ مثلا في جزئي، معرضاً عن كليِّهِ فقد أخطأ. وكما أن من أخذ بالجزئي معرضاً عن كليِّهِ فهو مخطئ، كذلك من اخذ بالكلّي معرضاً عن جزئيِّه"[٥٤].

ولقد لاحظ الدكتور فتحي الدريني أن الشاطبي أقام دليله العقلي على وجوب اعتبار كل منهما بالآخر طرداً وعكساً[٥٥]، وذلك ما يتضح من الكلام الآتي لصاحب **الموافقات**: "وأيضاً، فإن الجزئي (أي الدليل الخاص على واقعة خاصة)[٥٦] لم يوضع جزئياً إلا لكون الكلّي فيه على التمام. (فالكلي مناطه في الجزئي كملاً)[٥٧] وبه قوامه، فالإعراض عن الجزئي من حيث هو إعراض عن الكلي نفسه في الحقيقة وذلك تناقض"[٥٨].

٢- العلاقة الاعتبارية بين الكلي والجزئي هي ذات طبيعة جمعية وليست استغراقية: ونعني بذلك أن الكلي بعد استقراره كلياً لا يكون صورة تعكس كل الجزئيات المنطوية تحته، لكن باستطاعة هذه الكليات أن تتحكم في كل الجزئيات المنطوية تحتها. وهذا الذي أكده الشاطبي في كلامه عن الضروريات والحاجيات والتحسينات إذ قال: "لما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وكانت هذه الوجوه مبثوثة في أبواب الشريعة، وأدلتها غير مختصة بمحل دون محلٍ ولا باب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة، كان النظر الشرعي فيها أيضاً عاماً لا يختص بجزئية دون أخرى، لأنها كليات تقضي على كل جزئي تحتها"[٥٩]. فلو كانت

---

[٥٤] الشاطبي: **الموافقات**، ج٣، ص٨-١٠.

[٥٥] فتحي الدريني: مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، مجلة الاجتهاد، العدد٢، ١٩٩٠، لبنان، ص٢٠٧.

[٥٦] الإضافة التي بين القوسين من الدريني.

[٥٧] الإضافة التي بين القوسين من الدريني.

[٥٨] الشاطبي: **الموافقات**، ج٤، ص١١٩.

[٥٩] المرجع نفسه، ج٣، ص٥-٧.

العلاقة استغراقية – أي كل الجزئيات مستغرقة في الكلي المعتبر وداخلة فيه – لسهل بذلك حصر أدلة الشريعة الدالة على اعتبار مقاصد الشريعة. فبقي إذاً أن نفهم أن الكليات مستنبطة من مجموع الجزئيات غير المحصورة لا جميعها.

٣- معارضة بعض الجزئيات للكلي بعد استقراره لا تعدمه: لاحظ الشاطبي أنه قد يخالف جزئيٌ ما كليةً من كليات الشريعة، لكن هذا الجزئي لا يؤثر في قطعية الكلية التي خالفها بأي شكل من الأشكال، لأنه "إذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية، ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة، فلابد من الجمع في النظر بينهما، لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفظ على تلك القواعد"[٦٠]. وهنا يطرح الشاطبي فكرة الجمع بين الجزئيات المخالفة والكليات المستقرة قطعاً. وسيأتي تفصيل ذلك عند حديثنا عن كيفية معالجة الشاطبي لما يعرف بمشكلة الاستقراء.

٤-حصول العلم بالكلي لا يعدم ضرورة العلم بالجزئي بعد ذلك: فقد يقال: ما فائدة اعتبار الجزئي بعد حصول العلم بالكلي "لأن الكلي لا يثبت كلياً إلا من استقراء الجزئيات كلها أو أكثرها، وإذا كان كذلك لم يمكن أن يفرض جزئي إلا وهو داخل تحت الكلي؛ لأن الاستقراء قطعي إذا تم، فالنظر إلى الجزئي بعد ذلك عناء، وفرض مخالفته غير صحيح"[٦١]. يلخص الشاطبي جوابه على هذا الاعتراض بتشبيه وظيفة الشريعة بمهمة الطبيب الذي لا تغنيه معرفته الكلية بالأمراض عن النظر في الجزئيات الخاصة بكل مرض على حدة حيث يقول: "فكما لا يستقل الطبيب بالنظر في الكلي دون النظر في الجزئي من حيث هو طبيب، وكذلك بالعكس، فالشارع هو الطبيب الأعظم"[٦٢]. وهكذا، فاعتبار "خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها، وبالعكس"، هو، كما يؤكد أبو إسحاق، "منتهى نظر المجتهدين بإطلاق، وإليه ينتهي طلقهم في مرامي الاجتهاد"[٦٣].

---

[٦٠] المرجع نفسه، ج٣، ص٨-١٠.
[٦١] هذا هو نص الاعتراض كما صاغه الشاطبي متعنتا بالعلاقة بين الكلي والجزئي، **الموافقات**، ج٣، ص١٠.
[٦٢] الشاطبي: **الموافقات**، ج٣، ص١٤.
[٦٣] المرجع نفسه، ص١٣.

إنه بفضل هذه القواعد التي هي من صلب المنهج الاستقرائي، استطاع الشاطبي أن يثبت مقاصد الشريعة الإسلامية. وتجدر الإشارة في ختام كلامنا عن علاقة الاستقراء بمقاصد الشريعة أن الشاطبي ليس أول من تناول مقاصد الشريعة مبينا أهميتها في عملية الاجتهاد، إذ قد سبقه إلى ذلك كثير من العلماء على رأسهم الجويني والغزالي رحمهما الله. إلا أن الجديد الذي جاء به أبو إسحاق هو استخدام المنهج الاستقرائي في إثبات هذه المقاصد. وقد أشار إلى ذلك العلامة المغربي علال الفاسي في كلامه: "إن ملاحظة مقاصد الشرعية لم تبدأ مع مجيء الشاطبي، لكن استقراء هذه المقاصد هو الجديد الذي اقترحه الشاطبي وهو ما يُسمَّى بتخريج المناط"[٦٤].

جـ- الاستقراء والعموم عند الإمام الشاطبي: إن المتتبع لتناول الشاطبي لموضوع العام يجده يحاول البرهنة عليه بطريقة تكاد تختلف عما درج عليه الأصوليون في إثبات العام. ففي كل حديثه عن قضية العام والعموم يقرن الطريقة التي تثبت بها بطريقة الاستقراء، وهو إذ يفعل ذلك من أجل إضفاء صفة القطع على العموم يتفق مع الأحناف بشأن قطعية العام[٦٥]، كما يخالف الأشاعرة من المتكلمين، والشافعية والمالكية والحنابلة من الفقهاء و الأصوليين[٦٦] في قولهم بظنية العام. ومن ثم يرى الشاطبي أن العموم يثبت بطريقتين:

١-الصيغ: وهذا هو الطريق المشهور الذي درج عليه الأصوليون في إثباته العموم.

٢- الاستقراء: ويتم ذلك عن طريق تتبع المعاني الجزئية حتى يحصل العلم بالمعنى العام.

ويبرهن الشاطبي على قطعية الدليل الثاني (أي الاستقراء) معتمداً على أمرين اثنين:

١- الاستقراء هو تفحص شامل للجزئيات المتوفرة.

---

[٦٤] علال الفاسي: **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء، المغرب، ص٥١.

[٦٥] البزدوي: **أصول البزدوي**، مركز علم آداب، كراتشي، ص٥٩.

[٦٦] أبو الوليد الباجي: **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٦م، بيروت، ص٢٩.

٢- التواتر المعنوي هو نفس الطريق الذي يثبت به العام[٦٧].

ويكون الشاطبي بذلك قد خلص إلى نتيجة مفادها أن ثبوت العام متوقف أساساً على الدليل الاستقرائي.

د-مجالات أخرى استخدم فيها الشاطبي طريقة الاستقراء: هذا ولقد ربط الشاطبي بين الاستقراء وموضوعات كثيرة نذكرها على سبيل الاختصار لأن تعدادها كثير وشرحها كاملةً في هذا المقام فيه تطويل، وهو أمر يعكس الأبعاد المنهجية لتراث الشاطبي. ونكتفي من ذلك بالنقاط التالية:

١. تعلق الأمر والنهي بالضروريات عن طريق الاستقراء[٦٨].

٢. تعلق الأمر والنهي بالمقاصد الجزئية بدليل الاستقراء[٦٩].

٣. دَلَّ الاستقراء على أن المتشابه قليل في القرآن مقارنة بالمُحكم[٧٠].

٤. دَلَّ الاستقراء على أن النسخ لا يقع في كليات الشريعة[٧١].

٥. دَلَّ الاستقراء على أن الحيل في الدين أمر غير مشروع[٧٢].

٦. دَلَّ الاستقراء على أن الطاعة والمعصية يعظمان بحسب المصلحة أو المفسدة الناتجتان عنهما[٧٣].

٧. دَلَّ الاستقراء على أن الحب والبغض يرجعان إلى الجزاء والعقوبة المحددتان شرعاً[٧٤].

٨. دَلَّ الاستقراء على أن الشرط مع المشروط كالصفة مع الموصوف[٧٥].

٩. دَلَّ الاستقراء على أن مآلات الأفعال معتبرة في الشريعة[٧٦].

---

٦٧ الشاطبي: الموافقات، ج٣، ص٢٩٠-٣٠٠.

٦٨ المرجع نفسه، ج٣، ص١٣.

٦٩ المرجع نفسه، ج٣، ص١٤٨.

٧٠ المرجع نفسه، ج٣، ص٨٦-٨٧.

٧١ المرجع نفسه، ج٣، ص١٠٤-١٠٥.

٧٢ المرجع نفسه، ج٢، ص٣٠٦.

٧٣ المرجع نفسه، ج٢، ص٣٨٠.

٧٤ المرجع نفسه، ج٢، ص٢٩٩.

٧٥ المرجع نفسه، ج٢، ص٢١٧.

٧٦ المرجع نفسه، ج١، ص٢٦٧.

١٠.دَلَّ الاستقراء على أن السنة لا تحتوي على أشياء غير مذكورة في القرآن[٧٧].

١١.دَلَّ الاستقراء على أن الأصل في العبادات التعبد والأصل في العادات المعاني[٧٨].

١٢.دَلَّ الاستقراء على أن العادات التي وضعت على وفقها واجبات الشريعة لا تتغير[٧٩].

وغير ذلك من المواضع التي أربت على الثمانين موضعاً والتي جعلت من كتاب الموافقات كتاباً في المنهج أكثر منه في القضايا الشرعية.

الشاطبي ومشكلات الاستقراء

ظهر ما عرف "بمشاكل الاستقراء" بعد عصر الإمام الشاطبي، وبالتحديد في عصر الفيلسوف البريطاني دايفد هيوم (١٧١١-١٧٧٦م). فمنذ ذلك الوقت والدليل الاستقرائي معدود ضمن الأدلة غير البرهانية في نظر الفلاسفة الغربيين. ويلخص كارل بوبر Karl Popper اعتراض هيوم على الدليل الاستقرائي فيقول إن "هيوم أثار مشكلتين للاستقراء: مشكلة منطقية ومشكلة نفسية".

١- **المشكلة المنطقية**: كيف نعتقد في قضايا لم نجربها بمجرد أننا جربنا مثيلاتها؟ لا يجب الاعتقاد في ذلك مهما كان تكرار التجارب الواقعة تحت حسنا. وهو بالتالي يتساءل عن الدور الذي يلعبه اطراد الطبيعة في قطعية الاستقراء[٨٠].

٢- **المشكلة النفسية**: ما الذي يجعل الناس يعتقدون أن ما لم يُجرب يتطابق تماماً مع ما تم تجريبه؟ يجيب هيوم بأن سبيل ذلك هو العادة التي جُبل عليها الناس[٨١].

---

٧٧ المرجع نفسه، ج٤، ص١٩٦.

٧٨ المرجع نفسه، ج٢، ص٣٠٠.

٧٩ المرجع نفسه، ج٢، ص٢٩٧.

٨٠ انظر: Hans, Reichonbach: "The Pragmatic Justification of Induction", in *The theory of Knowledge*, p. 450

٨١ انظر: Karl Popper: *Objective Knowledge: A Revolutionary Approach*. (New York: Clarden Press Oxford, 1986), p.4.

وقد، أثار غودمان Goodman مشكلة أخرى للاستقراء. ففي مقالة له بعنوان "لغز جديد للاستقراء (New Riddle of induction) تحدث هذا الفيلسوف عما أسماه مشكلة "الإسقاط" (projectability) التي يعاني منها الإستقراء [٨٢]، وهي المشكلة التي تبحث عن القواعد التي تحدد المعطيات التي ستُسقط على المستقبل، أي كيف تتم عملية الإسقاط وما هي الأشياء التي ستُسقط في المستقبل بناءً علىتكررها في الماضي؟

لقد حاول فلاسفة كثيرون إيجاد حلول لمشكلات الاستقراء، فماكس بلاك (Max Black) مثلاً عرض خمسة حلول ترددت كثيراً على ألسنة المناطقة المحدثين وهي كالآتي:

"١- الاعتماد على الاستنباط بدل الاستقراء. إذ الأول يؤدي إلىمعرفة برهانية والثاني يؤدي إلى معرفة ظنية، وهو القول الذي تبناه كارل بوبر.

٢- مبدأ اطراد الطبيعة يمكنه أن يوفر إجابات عن السؤال الآتي: لماذا التشابه بين الحوادث المستقرأة والحوادث غير المستقرأة؟

٣- نظرية الاحتمال يمكنها أن تحل مشلكة الاستقراء.

٤- نظرية الترجيح يمكنها أيضاً أن تحل مشكلة ظنية الاستقراء [٨٣]. لكن ماكس بلاك عاد في الأخير ليؤكد أن الطريقة التي أراد الفلاسفة أن يبرروا بها الاستقراء غير ممكنة ولا حتى محتاج إليها"[٨٤].

لكن الأمر ليس بالبساطة التي عرضه بها ماكس بلاك، خصوصاً عندما نرى فيلسوفاً كجون ستيوارت مل يطرح قضية من أعقد القضايا التي تواجه الاستقراء في ميدان العلوم الطبيعية، وهو ما يعرف بمشكلة الدوران في الدليل الاستقرائي. فمل يرى أن الاستقراء يقوم على مبدأ اطراد الطبيعة ومبدأ الاطراد بدوره يقوم على الاستقراء. ذلك أنه كلما احتجنا إلى إثبات اطراد الطبيعة احتجنا إلى الاستقراء الذي لا يكون منتجاً إلا إذا تصورنا أن الطبيعة مطردة.

---

٨٢ انظر: Nelson, Goodman: "The New Riddle of Induction", in *The Theory of Knowledge*, p.459.

٨٣ انظر: Black, Max: "The Justification of Induction", in *A Modern introduction to philisophy*. (New York: the Free Press, 1973), p.164.

٨٤ op. cit. p.164.

وعليه يذهب مل إلى أن الاستقراء يزودنا بتسويغ (justification) فقط، لكنه لا يقدم لنا برهانا على الاطراد[٨٥]. وهذا الرأي الذي يذهب إليه مل يمهد الطريق أمامنا لعرض آراء الشاطبي حول قطعية الدليل الاستقرائي. فلقد حاول -رحمه الله- تبرير الاستقراء على مستويين: مستوى الطبيعة (العادة الوجودية) ومستوى الشرع.

١- **الطبيعة (العادة الوجودية)**: نلاحظ أن الشاطبي كان سابقا لـ مل في الكلام على الاستقراء بوصفه مبدأ يعتمد عليه لإثبات اطراد الطبيعة. فهو يرى أن "العوائد ضربان بالنسبة إلى وقوعها في الوجود: أحدهما العوائد العامة التي لا تختلف بحسب الأعصار والأمصار والأحوال.. والثاني العوائد التي تختلف باختلاف الأعصار والأمصار والأحوال.."، ويضيف صاحب **الموافقات** أن "الضرب الأول راجع إلى عادة كلية أبدية، وضعت عليها الدنيا وبها قامت مصالحها في الخلق حسبما بيَّن ذلك الاستقراء"[٨٦]. ومن خلال المماثلة بين الطبيعة والشريعة بالنسبة إلى الضرب الأول من العوائد، يقرر أبو إسحاق أنه "على وفاق ذلك جاءت الشريعة أيضاً"[٨٧]. فالشريعة إذاً لا تأتي على وفاق عوائد لم تستقر بعد، وما دام اطراد العادات والشريعة ينبثق من مصدر إلهي واحد، فإن أي استقراء لهذه العادات باستطاعته أن ينتج معرفة يقينية.

وهذا -في رأيي- أول تسويغ يقدمه الشاطبي للدليل الاستقرائي في ميدان الطبيعيات.

٢-الشريعة: تحدث الشاطبي عما يعرف بمناقضة إحدى الجزئيات بعد ثبوت الكلي كلياً، وهو ما يشبه تماماً قضية مناقضة حالة معينة للقانون الذي ثبت بالاستقراء عند الفلاسفة. فهو يصرح بأن "الكليات الثلاث إذا كان قد شرعت للمصالح الخاصة بها فلا يرفعها تخلف آحاد الجزئيات"[٨٨]؛ويؤكد في

---

[٨٥] ماهر عبد القادر محمد علي: **المنطق الاستقرائي**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٤، ص١٢٢.
[٨٦] الشاطبي:**الموافقات**، ج٢. ص٢٩٨.
[٨٧] المرجع نفسه.
[٨٨] المرجع نفسه.

موضع آخر أن "لا اعتبار بمعارضة الجزئيات في صحة وضع الكليات للمصالح"[٨٩].

ولقد فسّر الشاطبي عدم تأثير معارضة بعض الجزئيات للكلي بعد ثبوته بالأمور الآتية:

أ- "المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت"[٩٠].

يشترط الشاطبي في الجزئيات المعارضة أن تبلغ مرتبة الكلي بحيث يتكون منها كلّي آخر. وهو بذلك ينظر إلى القيمة العددية للجزئيات المعارضة، الأمر الذي يرفضه كثير من الفلاسفة الذين يعتقدون أن حالة مناقضة واحدة كافية لإلغاء الكلي برمته.

ب- تخلف الجزئيات لا يؤثر في الكلي المعتبر ما دامت المعارضة تدور في إطار الوضعيات وليس العقليات. ولهذا فرق الشاطبي بين ما تواضع عليه الناس وما ثبت عقلاً؛ فهو يذهب إلى أن "تخلف بعض الجزئيات يكون قادحاً إذا كان في العقليات، كما نقول: "..ما ثبت للشيء ثبت لمثله عقلاً"، فهذا لا يمكن فيه التخلف ألبتة، فإذا كان كذلك فالكلية في الاستقرائيات صحيحة، وإن تخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات"[٩١].

جـ- الجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لحكم خارجة عن مقتضى الكلي فلا تكون داخلة تحته أصلاً[٩٢].

د- الجزئيات المتخلفة قد "تكون داخلة (تحت الكلي) لكن لم يظهر لنا دخولها"[٩٣].

هـ- الجزئيات المعارضة قد تكون "داخلة (تحت الكلي) لكن عارضها على الخصوص ماهي به أولى"[٩٤].

---

[٨٩] المرجع نفسه.
[٩٠] المرجع نفسه.
[٩١] المرجع نفسه.
[٩٢] المرجع نفسه.
[٩٣] المرجع نفسه.
[٩٤] المرجع نفسه.

و- "إن تخلف الجزئي إنما هو من جهة المحافظة على الجزئي في كليِّه من جهة أخرى"[٩٥].

إن المتأمل في التفسير الذي يقدمه الشاطبي لعدم تأثير الجزئيات المعارضة للكُلِّي يجد أنه يكتنفه شيء من الغموض، يمكن ملاحظته في النقاط الآتية:

١- أورد الشاطبي عبارتي "معارضة" و"تخلف" ليعبر عن مناقضة إحدى الجزئيات للكلي الثابت عن طريق الاستقراء، إلا أن السياق الذي وردت فيه هاتان العبارتان يوحي بأن الشاطبي ستعملهما بمعنى واحد. هذا على فرض أن تخلف الجزئيات كان بسبب معارضة الكلي. أما إذا فرضنا أن التخلف كان بسبب عدم استقراء المستقرئ لها لثبوت حكمها فيما سبق استقراؤه، أو لعدم تمكن المستقرئ من تتبعها، فإن هذا يجعل كلام الشاطبي غامضا فيما يخص المعنى الحقيقي لكلمة "تخلف".

٢- إن الكلام الذي ذكره في العنصر (جـ) لا يمكن عده تفسيرا للدليل الاستقرائي طالما أن موجب التبرير غير موجود أصلاً، فكيف نبرر تخلف جزئي عن كلي لا يندرج تحته أصلاً؟

٣- إن الكلام الذي ذكره في العنصر (د) لا يبرر قطعية الدليل الاستقرائي، إذ كيف نتحدث عن تخلف الجزئي إذا لم يكن في مقدورنا ملاحظة ما إذا كان داخلاً تحت الكلي أم لا؟

٤- إن الكلام الذي ذكره الشاطبي في العنصر (هـ) يوحي بأن شروط معارضة الجزئي للكلي غير متوفرة في هذه الحالة إذ أورد مثالاً مدعماً به كلامه السابق فقال: "أو نقول في العقوبات التي لم يزدجر صاحبها إن المصلحة ليست الإزدجار فقط، بل ثم أمر آخر وهو كونها كفارة.."[٩٦]. فالشاطبي يرى أنه إذا عجزت العقوبة عن زجر المجرم، فإن هذا لا يمكن عدُّه تخلفَ جُزئي عن كُلي، لأن الإزدجار مُعارَض هنا بجزئي آخر هو الكفارة فانتفى المعارض الأول.

ويمكن صياغة الإشكال الناتج عن تفسير الشاطبي هذا فيما يأتي:

إن معارضة جزئي "الكفارة" لجزئي "الإزدجار" ما هي إلا معارضة جزئي مطرد لجزئي غير مطرد، أي معارضة العلة للمصلحة المتغيرة. وهذا في نظري لا

---

[٩٥] المرجع نفسه.
[٩٦] المرجع السابق، ج٢، ص٥٤.

يصلح أن يكون تسويغاً أو تبريراً للدليل الاستقرائي، إذ أن المعارض الذي ينقض نتيجة الاستقراء، أي الكلي، لابد أن يكون حاملاً للصفات نفسها التي تتحلى بها الجزئيات غير المعارضة، وواردا في السياق نفسه الذي وردت فيه الجزئيات غير المعارضة. ولنضرب لذلك مثالاً حسياً:

إن طلوع الشمس من المغرب قبيل يوم القيامة لا ينقض الكلية التي تقول إن الشمس تطلع من المشرق كل يوم، إذ أن طلوع الشمس من المغرب يومذاك يُعد جزئية خاصة غير واردة في السياق العام التي وردت فيه الجزئيات غير المعارضة. ولذلك لا يمكن عدها عنصراً مناقضاً للكلية الثابتة بطريق الاستقراء.

ولذلك فإن "الازدجار" يمثل عنصراً يختلف عما يمكن أن ينقض الكلية المستقرأة، لأنه غير منضبط، وما كان غير منضبط لا يصلح أن يكون معارضاً، لأنه يكون معارضا في حال ومؤيداً في حال آخر، وهذا يعارض قوانين معارضة الجزئي الذي يهدم الكلي برمته.

إلا أنني أرى أن تسويغ الشاطبي للاستقراء في ميدان الشرعيات صالح للتطبيق في ميدان الطبيعيات على الرغم من اختلاف ميدان الدراسة بينهما، وذلك لارتباط مبحث الشرعيات بمبحث الطبيعيات في بعض الموضوعات، كموضوع تعلق بعض الأحكام الشرعية بالعوائد الوجودية[٩٧]، أو اطراد الطبيعة على حسب التعبيرات الحديثة. لكن تبقى التجربة هي التي تحدد ذلك تأييداً أو نقضاً.

توحيد المناهج الاستدلالية عند الشاطبي وأثره على المقاصد الجزئية للشريعة

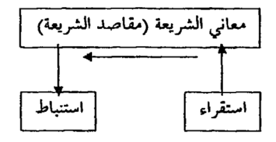
١- الاستقراء والاستنباط: إن أهم ما يميز استخدام الاستقراء عند الشاطبي هو أنه حاول أن يربط بينه وبين الاستنباط في العملية الاستدلالية ، سوى أن عملية التوحيد بين المنهجين: الاستنباطي و الاستقرائي، لا تظهر بصورة مباشرة من خلال **الموافقات**، ويمكننا ملاحظة ملامحها في كلامه على الاجتهاد.

فالشاطبي يرى أن "الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص فلا بد من اشتراط العلم بالعربية، وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة من اقتضاء

---

[٩٧] كوجوب حفظ النفس بما يوجدها كالأكل والشرب بالرغم من أن سنن الطبيعة تقضي بوجوب ذلك.

النصوص لها أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلاً خاصة"[٩٨]. وعلى هذا فالاستنباط من معاني الشريعة لا يكون إلا إذا ثبتت هذه المعاني، ولا تثبت هذه المعاني إلا عن طريق مقاصد الشريعة، ولا تثبت مقاصد الشريعة إلا عن طريق الاستقراء كما أكد أبو إسحاق مراراً. وهكذا يتبين لنا الربط غير المباشر الذي يقيمه الشاطبي بين الاستنباط و الاستقراء. ويمكن اختصار هذه العلاقة في الشكل الآتي:



فالانتقال من الجزئيات إلى الكليات (استقراء)، ثم من الكليات إلى الجزئيات (استنباط)، هو عمود الاستدلال لدى الشاطبي.

٢- **الاستقراء والقياس**: في محاولته التوحيد بين منهجي الاستقراء والقياس أفرد الشاطبي مسألة كاملة ليتفحص من خلالها المقدمات الأولى للقياس. فبعد حديثه عن إمكانية نزاع الخصم في صحة مقدمات القياس في المثال: كل مسكر خمر، ذكر أنه "يبين أن كل مسكر خمر بدليل استقراء أو نص أو غيرهما..."[٩٩]. فمقدمات القياس يمكن إثباتها بطريق الاستقراء، موافقاً بذلك أرسطو ومخالفاً ابن سينا في حديثهما عن المسألة نفسها.

٣- **الاستقراء والمقاصد الجزئية**: حاول الشاطبي تحديد الطرق التي تعرف بها مقاصد الشريعة فذهب إلى أنها تتخلص في أربعة:

صريح الأمر أو النهي الابتدائي.

اعتبار علل الأمر والنهي.

النظر في المصالح التابعة.

---

[٩٨] الشاطبي: الموافقات، ج٤، ص١٦٢.

[٩٩] المصدر السابق، ج٤، ص٣٣٦.

سكوت الشرع عن الإذن مع قيام الداعي إلى الإذن.

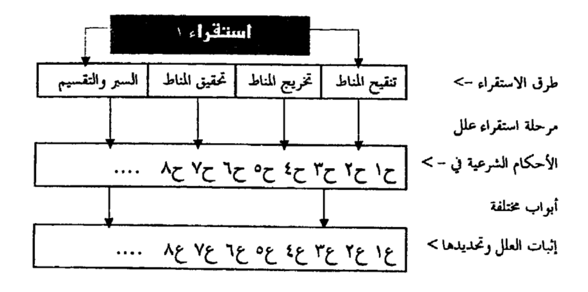
وعلى الرغم من أن هذه الطرق تعْنى أساسا بإثبات المقاصد الجزئية[١٠٠] لا المقاصد الكلية (ضروريات وحاجيات وتحسينات)، إلا أنه يلاحظ أن الشاطبي ربط بين الاستقراء وإثبات مقاصد الشريعة الجزئية، ويظهر ذلك مثلاً في الطريق الثاني، أي اعتبار علل الأمر والنهي. وحتى يستقيم هذا الاعتبار لابد من المرور بمرحلة يتم فيها التحقق من صلاحية هذه العلل قبل أن يتم اعتبارها في عملية صياغة مقصد شرعي. ولذلك أكد الشاطبي أنه "تعرف العلة هنا بمسالكها المعلومة في أصول الفقه. فإذا تعيَّنت، عُلِم أن مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلل من الفعل أو عدمه، ومن التسبب أو عدمه"[١٠١].

ونحن نجد أنفسنا هنا أمام استقراء مزدوج:

أ- استقراء الصفات المتوافرة من أجل استخلاص علل الأمر والنهي بشكل عام، وذلك عن طريق مسالك العلة (كتخريج المناط وتحقيق المناط وتنقيح المناط والسبر والتقسيم...الخ)، التي هي عصب المنهج الاستقرائي.

ب- استقراء هذه العلل على حسب أبواب خاصة لتحديد مقاصد جزئية، وهو في رأيي ما أراد الشاطبي القيام به في هذا المقام.

ويمكن توضيح استقراء الشاطبي المزدوج في الشكل الآتي:



---

[١٠٠] وهي المقاصد المناطة بأحكام شرعية خاصة.

[١٠١] الشاطبي: **الموافقات**، ج٢، ص٣٩٤.

وتظهر هنا دقة الإمام الشاطبي في استخلاصه المقاصد الجزئية، وهوما أكده الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في مناقشته للمسألة نفسها. فقد قسم الاستقراء المستخدم في إثبات مقاصد الشريعة قسمين: "الأول هو استقراء علل الأحكام الشرعية الثابتة بمسالك العلة. والثاني هو استقراء أدلة الأحكام الشرعية المتحدة في علة واحدة"[١٠٢]. ولعله من المناسب الآن تقديم جواب عن التساؤل الذي طرحه الأستاذ أحمد الريسوني في كتابه **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**[١٠٣] عن السبب الذي جعل الشاطبي لا يذكر الاستقراء جنباً إلىجنسب مع الطرق الأربعة لإثبات المقاصد الشريعة. ويمكن تفريع هذا الجواب إلى فرعين على الوجه الآتي :

١- لقد ذكر الشاطبي الاستقراء بصورة غير مباشرة في الطريق الثاني من الطرق الأربعة المثبتة لمقاصد الشريعة، وهوما يوضحه الشكل المرسوم أعلاه.

٢- لم يذكر الشاطبي الاستقراء إلى جانب الطرق الأربعة لأنه كان بصدد الحديث عن المقاصد الجزئية وليس عن المقاصد الكلية. وقد تأكد لي من خلال مراجعة كتاب **الموافقات** أن الشاطبي رحمه الله كان حريصاً على ذكر الاستقراء إذا تعلق الأمر بكليات الشريعة وليس بجزئياتها. ولذلك لم يذكره مباشرة عند الكلام على المقاصد الجزئية التي تتعلق بأحكام خاصة، وهو ما يتفق ودعواه ثبوت المقاصد الكلية للشريعة عن طريق الاستقراء.

الخاتمة

في ختام هذه المحاولة لاكتشاف منهج الشاطبي الاستقرائي يحسن بنا تلخيص أهم النتائج التي أمكن التوصل إليها:

١-إن الاستقراء عند الشاطبي منهج متكامل الخطوات وليس مجرد عملية تتبع.

٢-الاستقراء عند الشاطبي دليل عقلي يدور ضمن إطار الشريعة.

٣-مَزَج الشاطبي المفهوم الأرسطي للاستقراء بالتواتر المعنوي، مقترحاً ما أسماه بالاستقراء المعنوي.

---

[١٠٢] محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٨م، تونس، ص٢٠.

[١٠٣] أحمد الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العلمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ١٩٩٢م، الرياض، ص٢٨٣.

٤-الاستقراء عند الشاطبي يفيد القطع ما دامت مسوغاته قائمة.
٥-انصب شغل الشاطبي على اقتناص القطعيات من الظنيات.
٦- لم يكن الشاطبي حريصاً على تطبيق الاستقراء بقدر ما كان حريصاً على إظهار المعالم المنهجية له.
٧-حديث الشاطبي عن الاستقراء في مجال ما أسماه العادات الكلية الوجودية جعله يسلكه في إطار سنني.
٨- لم يوفق في كثير من تفسيراته لما يعرف "بمشاكل الاستقراء".
٩-إن الاستقراء عند الشاطبي استنباطي وقياسي في الوقت نفسه.
١٠-الاستقراء عند الشاطبي جمعي أكثري وليس بالضرورة استغراقيا.
١١-تجاوز الشاطبي كثيراً من المفاهيم الخاصة بقطعية الدليل الاستقرائي.
١٢-حلول الشاطبي لبعض مشكلات الاستقراء في مجال الشرعيات يمكن تطبيقها في ميدان الطبيعيات، لو تم إيجاد منهج تجريبي متكامل يحقق هذا الغرض.
١٣- إن القطع الذي نسبه الشاطبي للاستقراء لا يعني بالضرورة إفادته اليقين المطلق ، بل هو قطع في إطار ما وضعه الشارع للتعبد.

هكذا تتضح، ولو بشكل عام، المعالم المنهجية للاستقراء كما صاغها الإمام الشاطبي رحمه الله، وهو بذلك يمكن أن يُعد أول من قدم إطاراً منهجياً للاستقراء في تاريخ الفكر الإسلامي. ولعل في محاولته هذه ما يساعد على إصلاح مناهج التفكير لدى المسلمين في العصر الحديث، من منظور معرفي شامل، تستطيع به الأمة الإسلامية أن تتبوأ، مجدَّداً، مقام "الشهود الحضاري" في العالم.

في الرؤية الغربية لتاريخ الحداثة

عز الدين عبد المولى*

تمهيد

تترادف عادة عبارتا "المجتمع الحديث" و "المجتمع الصناعي"، بل غالبا ما تتبادلان المواقع، وتَسُدُّ إحداهما مسدَّ الأخرى حين الرغبة في تسمية المجتمع الأوربي والغربي عامة في العصور المتأخرة، وعلى وجه التقريب خلال القرون الثلاثة الأخيرة. ويعود سبب هذا التلازم إلى أن النشأة التاريخية للمجتمع الحديث ارتبطت عضويا بظهور مجتمع الصناعة. ويمكن التدليل، من زوايا عدةٍ، على ارتباط الحداثة بمجموع خصائص المجتمع الصناعي التي نجمت عن التحولات التي كانت تهز أركان المجتمع الغربي وتعيد صياغتهُ، لا في أشكاله وواجهاته فحسب، بل في بناه العميقة: الفكرية والاقتصادية والسياسية والثقافية..

ولكن قبل ذلك سنعرض للمراحل التاريخية التي أدت إلى نشأة الحداثة والصناعة معا، حتى نفهم الأثر الكبير للتاريخ في صنع التحولات الكبرى للمجتمعات، وندرك خصوصية التاريخ الغربي في علاقته بمصائر هذا المجتمع بالذات، وإن بدا في بعض وجوهه مماثلا لتواريخ مجتمعات أخرى.

---

* بكالوريوس في الفلسفة من جامعة (محمد الخامس بالرباط)، وماجستير في الفلسفة من جامعة (السوربون، باريس١)، وهو يعد رسالة للدكتوراه عن (تجربة الحداثة ثقافيا واجتماعيا وسياسيا في المغرب العربي).

ثلاث مراحل مؤسِّسة لهذا التاريخ، أفضت كل منها إلى الأخرى، وأدت كلها إلى العصر الحديث. أولها كان ما يصطلح عليه مؤرخو الغرب بالإصلاح **الديني وعصر النهضة.**

الإصلاح الديني والنهضة

بين لفظي "الإصلاح و النهضة" قدر كبير من التداخل، سواء في الأزمنة أم في الأفكار أم في رواد كل منهما من الفلاسفة والسياسيين وأصحاب النظريات الاجتماعية. ومهما كانت أقدار هذا التداخل أو الانفصال، فإن القرنين الخامس عشر والسادس عشر بوصفهما المسرح الزمني لتحولات الإصلاح والنهضة، يمثلان حلقة الوصل بين القديم والجديد في تاريخ أوربا. وإذا كان الإصلاح الديني موجِّها إلى الخَلف لغلق الباب على العصور الوسطى بكل ما تحمله الكلمة من معاني الجمود الفكري والاستبداد الديني والسياسي وغيره من ألوان الإقطاع والحيف الاجتماعي، فإن أفكار النهضة كانت موجِّهة إلى المستقبل، وفتحت الباب على عصر الأنوار الذي وُلِد من رحمه أكبرُ حدثين تاريخيين كانا هما العتبة الحقيقية للحداثة.

ومع تعدد حركات الإصلاح الديني في أوربا المسيحية خلال القرنين المذكورين، فإن أهم الأفكار التي نادى بها المصلحون أمثال لوثر (١٤٨٨-١٥٤٦) وكالفن (١٥٠٩-١٥٤٦) وكامبن (١٣٧٩-١٤٧١) وتوماس مونزر (١٤٩٠-١٥٢٥)، كانت تستهدف أولا وتحديداً مركز السلطة وبؤرة التسلط: الكنيسة. ويمكن إيجاز تلك الأفكار في النقاط الآتية:

- رفض الوساطة الدينية بين الله والإنسان، والقول بعلاقة دون وسيط.
- رفض التعدد في المصادر الدينية والقول بالمصدر الواحد (الكتاب المقدس) ويعني ذلك نسف التراث الكنسي والعقائد البابوية.
- رفض الوساطة التفسيرية واحتكار التأويل للنص الديني الذي كانت تنفرد به الكنيسة، والقول -بدلا من ذلك- بحرية الفهم وقدرة العقل الفردي على التعامل المباشر مع النص الديني وتمثله اعتقادا وسلوكا.
- رفض التعارض الذي أقامته التعاليم الكنسية بين مطالب الجسد ومتطلبات الروح، والدعوة إلى الاعتراف برغبات الإنسان وتنظيم إشباعها بدلا

من إنكارها وكبتها، وقد ظهرت في هذا السياق الدعوة إلى إلغاء نظام الرهبنة والمناداة بزواج الرهبان.

وكما تعددت حركات الإصلاح الديني، فإن عصر النهضة أيضا عرف التعدد، وعبر عن نفسه في أشكال فلسفية وسياسية ودينية وعلمية. وقد سيطرت المذاهب والنزعات الإنسانية في الفلسفة، كما تبينها أعمال مثل كتاب **ثناء على الجنون** لأرسموس[1]، الذي أعاد فيه بناء العقائد المسيحية على أسس إنسانية وعقلانية، وانتقد الفلسفة المدرسية وخصوصا التراث الأرسطي في الفلسفة الطبيعية، وأيد بعض المصلحين أمثال لوثر، وكتاب **يوتوبيا** لتوماس مور[2] الذي حارب فيه الملكية الخاصة، وانتقد نمط العلاقات السياسية التي كانت سائدة في انجلترا في عصره، ودعا إلى نظام اجتماعي يقوم على اشتراكية الملكية، وديمقراطية المشاركة في الشؤون العامة، وسلمية التحول السياسي، وكتاب **مدينة الشمس** لكامبانيلا[3] الذي حلم فيه بمجتمع إنساني عالمي يحكمه الفلاسفة والقساوسة، ويسوده نظام من الاشتراكية يقوم على مبادئ العقل وقانون الطبيعة.

أما المذاهب السياسية فقد برزت فيها النزعة العلمانية سواء لدى سواريز[4] في معارضته لنظرية الحق الإلهي، ودعوته الصريحة إلى تأسيس الحكم المدني الذي يقوم أولا وأساسا على الاختيار الشعبي الحر على أساس أن الشعب مصدر للسلطة، والملكَ نائب عنه وممثل له، لا بوصفه نائبا عن الله وممثلا له،

---

[1] عاش بين سنتي ١٤٦٦ و ١٥٣٦، وهو لاهوتي هولندي اهتم بعلوم اللغة وكان من الرهبان الأوغستينيين (نسبة إلى القديس أوغستين)، تابع دراسته في باريس ثم تولى التدريس بها ثم بإنجلترا حيث نشر كتابه **ثناء على الجنون**.

[2] عاش بين سنتي ١٤٧٨ و ١٥٣٥. من أعمدة المذهب الإنساني في الفلسفة، وكان مستشارا للملك الذي أمر بسجنه ثم بإعدامه لعدم اعترافه به رئيسا للكنيسة. وفي سجنه ألّف كتابه يوتوبيا (*Utopia*) الذي كان له تأثير كبير في أوساط الفكر الاجتماعي والسياسي حتى نهايات القرن الثامن عشر.

[3] عاش بين سنتي ١٥٦٨ و ١٦٣٩، وهو فيلسوف "طوباوي" إيطالي أدت به جرأته الفكرية إلى المحاكمة غير مرة، وزج به في السجن بسبب قيادته لثورة ١٥٩٩ لتحرير إيطاليا من الحكم الإسباني حيث قضى سبعة وعشرين عاما فيه، وألّف كتابه **مدينة الشمس** الذي يعد من أشهر المدونات في الفكر السياسي لعصر النهضة، وقد استمر تأثير هذا الكتاب إلى العصور المتأخرة.

[4] فيلسوف إسباني عاش بين سنتي ١٥٤٨ و ١٦١٧، من أشهر مؤلفاته **مجادلات ميتافيزيقية**.

أو عند ميكيافيلي[٥] صاحب كتاب الأمير وسكرتير فلورنسا الذي اتخذ عنده الفكر السياسي طابعا واقعيا ودنيويا صرفا، فلم يعد المجتمع يتطور بإرادة من الله وإنما طبقا لقوانين الطبيعة. ونظرا لتعارض رغبات الحكام والمحكومين، فقد لزم قيام دولة قوية يسعى فيها الحاكم إلى أن يكون "مرهوب الجانب أكثر من أن يكون محبوبا". وتقوم أفكار ميكيافيلي السياسية على نظرة ترى في الإنسان المدني طبيعة أنانية ميالة للهدم والتجاوز ونزاعة للغش والخداع. ولذا كانت نصائحه للأمير عبارة عن تأليب له على مواطنيه ودعوة إلى احتقارهم وامتهانهم.

وعلى الواجهة الأخرى، كان العلم يخطو خطوات ثابتة باتجاه "الطريق الملكية"[٦] التي لا تؤدي إلا إلى أمام. وكانت الإصلاحات الدينية والسياسية والفكرية عامة قد أسهمت -إلى حد كبير- في تعرية الواقع القديم، وكشف الغطاء عن أوهام كثيرة متعلقة أساسا بمكانة العقل من أصول الاعتقاد ومكانته في فاعلية الإنسان النظرية والعملية، وهيأت الأذهان لتقبل حقائق جديدة في ميدان حركة الطبيعة ونظام الكون وقوانين الواقع. فقلبت تأسيسات كوبرنيك[٧] في علم الفلك مجموع العقائد السابقة وغيرت النظرة إلى نظام الأفلاك، فلم تعد الأرض مركزا للكون بل الشمس، وبرهن رياضيا اعتمادا على مذهب فيثاغور أن الأرض كروية الشكل وأنها تدور حول الشمس. ثم جاء كبلر[٨] ليعزز هذه الفتوحات مقلصا دور المبادئ الرياضية في علم الفلك ومؤكدا أثر الملاحظة

---

[٥] مفكر سياسي إيطالي عاش بين سنتي ١٤٦٩ و ١٥٢٧، واشتهر بكتابه "الأمير" وهو عبارة عن مجموعة من النصائح السياسية يقدمها مؤلفه للأمير لضمان بقاء سلطته. وكان ميكيافيلي يلقب بـ "سكرتير فلورنسا" لأنه كان يقوم بمهمة الكتابة لدى العائلة الحاكمة، وله أيضا كتاب *Discourses* .

[٦] العبارة لكانط وكان يستعملها للإشارة إلى التحول الذي يشهده علم من العلوم من مرحلة "ما قبل العلم" أو مرحلة إيديولوجية العلم إلى مرحلة العلمية المحضة، حيث يقوم العلم بقطيعة نوعية مع ماضيه محققا بذلك ما يدعوه كانط "الانقلاب الكوبرنيكي"، كناية عن التحول الذي أحدثه كوبرنيك في علم الفلك. وكان كانط يعد نفسه محدث الانقلاب الموازي في مجال الميتافيزيقيا.

[٧] يعد مؤسس علم الفلك الحديث، ولد في بولندا وعاش بين سنتي ١٤٧٣ و ١٥٤٣، درس الفلسفة والرياضيات والفلك والطب واللاهوت، وألّف كتابا بعنوان **دورات الأفلاك السماوية**.

[٨] عاش بين سنتي ١٥٧١ و ١٦٣٠، وهو عالم فلك ألماني، وكان مدرسا للرياضيات.

والتجربة دون أن ينفي صحة الاستنتاجات الفيثاغورية بخصوص حركة الأفلاك في مدارات دائرية.

وفي ميدان علوم الطبيعة هيمنت نظريات جاليليو[٩] التي فصلت بين اللاهوت والتجربة العلمية، وصاغت حركة المادة في معادلات رياضية، واكتشفت قانون سقوط الأجسام. وبذلك عُدَّ جاليليو مؤسِّسا للميكانيكا التقليدية التي أدت فيما بعد إلى قوانين نيوتن في الحركة.

مثَّل عصرُ النهضة إذًا الحدَّ الفاصل في تكوين الوعي الأوربي بين القديم والجديد، ونقَل مستوى المعرفة:

– من الدين مصدرا مباشرا للحقيقة العلمية إلى التجربة الإنسانية والجهد العقلي أداةً لبناء هذه الحقيقة.

– من علم الكونيات أو (الكوسمولوجيا) الأرسطية الذي ظل يُهيمن على فلسفة الطبيعة حتى أواخر القرن الرابع عشر، والذي يقوم على تصور مغلَق للكون يفصل بين عالمين يختلفان في طبيعة العناصر المكوِّنة وفي نوع ومصدر الحركة التي تنظمها، وهما: "عالم ما فوق القمر وعالم ما تحت القمر"[١٠]، إلى الفيزياء الناشئة التي قامت على مفهوم العالم المفتوح والطبيعة المتسقة مع نفسها، والخاضعة إلى قوانين ذاتية تجري على كل جزء فيها، وهي قوانين قابلة للترجمة إلى معادلات رياضية.

– من المقدس مصدرا وحيدا للتشريع في شؤون الروح ومسائل البدن، إلى الفصل الصارم بين نمطين من التشريع: اللاهوت، ومجاله الروح، والعقل الذي يتولى سياسة الجوانب الأخرى من حياة الإنسان الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفنية...

---

[٩] فيزياني ورياضي وفلكي إيطالي عاش بين سنتي ١٥٦٤ و ١٦٤٢، يُعَدُّ موسس الميكانيكا الحديثة ورمز التصدي لغطرسة الكنيسة التي فرضت عليه الإقامة الجبرية طيلة حياته التي انتهت بإعدامه لما أعلن أن الأرض تدور. كانت كشوفاته دافعا أساسيا للإنجازات اللاحقة في مجال علوم الطبيعة، ومن أشهر مؤلفاته محاورة الأنساق الكبرى.

[١٠] هذا التقسيم يعود إلى أرسطو ولكنه ظل مهيمنا عى الفلسفة الطبيعية حتى مجيء القرن السابع عشر. وهذا التعبير يعني أن الكون منقسم إلى نصفين مختلفين في عناصر تكوينهما وفي شكل الحركة التي تنتظمهما، والحد الفاصل بينهما هو القمر. فما تحته هو الطبيعة المادية وعناصرها الماء والتراب والنار والهواء وهي تخضع إلى محرك لا يتحرك يقع خارجها دون أن يتصل بها مباشرة، وما فوق القمر هو مجال الأفلاك العليا التي تكتسي بعدا لاهوتيا وحركتها دائرية وعناصرها روحانية.

الأنوار: طريق الحداثة

عصر الأنوار، أو عصر التنوير، شكّل في التاريخ الأوربي حلقة التأسيس الفكري والفلسفي والعملي للعصر الحديث، والتجاوز الكيفي لحقبة من التخلف الشامل، تميزت بوجه خاص بتسلط الكنيسة واستبداد الملكيات المطلقة وهيمنة الإقطاع. وكانت إصلاحات القرنين الخامس عشر والسادس عشر – التي أدخلت على أنظمة المعرفة، ووضعت للدين حدودا، وفتحت للعقل آفاقا جديدة– قد هيأت المناخ لما جاء بعدها في القرن السابع عشر من تحولات كبرى.

ويمكن القول إن فلسفة الأنوار هي التي جمعت بين اختلافات المثالية والتجريبية التي عرفها تاريخ الأفكار في شكل تيارين فلسفيين: أحدهما يقول بأسبقية العقل وأولوية مبادئه في المعرفة، والآخر يقول بأسبقية التجربة وأولويتها في تكوين المعرفة. وقد توجهت الجهود النظرية لهذين التيارين خلال القرن الثامن عشر إلى تغيير الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وكان من نتاج ذلك قيامُ الثورة الفرنسية التي سنعود إلى الحديث عنها في فقرة لاحقة.

وأول سمات هذا العصر –الذي يُنعَت بعصر الأنوار– حاكمية العقل وسريان قوانينه وشروطه على مختلف المجالات، سواء تلك التي كانت من اختصاصه أم تلك التي تحررت حديثا على إثر تراجع تأثير الكنيسة.

ومن المراجع الأساسية للأفكار التي أطّرت عصر التنوير وهيمنت في تلك الحقبة وما بعدها نذكر: ديكارت وتأملاته *"Les Meditations Metaphysiques"*[11] وخطابه في المنهج *"Le Discours de la Methode"*[12] وفرانسيس بيكون وآلته الجديدة *"Nouvum Organon"*[13]، وسبينوزا ورسالته في الأخلاق والسياسة *"Tractatus Theologico-Politicus"*[14] وكتاب في الأخلاق *"Ethics"*[15]، وهوبز في كتابيه التنين *"Leviathan"*[16] والمواطن

---

[11] نشر الكتاب أول مرة عام ١٦٤١م.

[12] نشر أول مرة عام ١٦٣٧م.

[13] نشر أول مرة عام ١٦٢٠م.

[14] نشر في حياته عام ١٦٧٠م.

[15] نشر بعد وفاته (١٦٧٧م) ضمن مجموعة من أعماله.

"De Cive"[17]. كما يمكن أن نذكر نيوتـن وآليتـه، ولـوك وتجريبيتـه، وكـانط وعقلانيته النقدية. وقد انخرط في التيار التنويري إلى جانب الفلاسفة والمفكرين والعلماء بعض ملوك أوربا وساستها.

ويمكن فهم الأفكار الأساسية التي تحرك في إطارها عصر التنوير، وانبعث في ضوئها التاريخ الحديث، بالإسهامات النظرية الكبرى التي ارتكزت على حقيقـة أولى وأساسية: هي العقل.

فالعقل هو أداة الإنسان الرئيسة بل والوحيدة للوصول إلى الحقيقة. وإذا كان من سند لهذا العقل فما ينبغي أن يخرج عن دائرة الحواس التي تمده بالمستوى الأول من الإدراك، وعن أدوات منطقية تقوده في عمله استنباطا واستقراء واستنتاجا ومقايسة إلى غير ذلك. وهذا العقل قادر بذاته على تجاوز كل أنواع العوائق التي تعترض طريقه للمعرفة وتمنعه من مباشرة موضوعاته، بشكل يفتح أمامه كل السبل ويلغي من عرفه كل الحدود.

وبالرغم من اختلاف التعريفات التي قدمها فلاسفة التنوير للعقل بحسب اختلاف مدارسهم ومذاهبهم (وخاصة تيارا الفلسفة البارزان: العقلانية المثالية والعقلانية التجريبية)، فإن الإجماع يكاد يكون حاصلا حول اكتفاء العقل بذاته وقدرته المطلقة على المعرفة بما يغنيه عن كل مدد غيبي أو غيره.

وقد تبلور هذا التصور عبر مراحل تأسيسية كبرى كانت العقلانية الفرنسية مع ديكارت قد وضعت لبناتها الأولى على طريق سيادة العقل وتراجع مواقع أدوات الإدراك الأخرى. ويأتي ذلك تأسيسا على مبدأ الشك المنهجي الذي أخضع له ديكارت كل عقائده ومعارفه السابقة، متسائلا عن مصدرها ودرجة اليقين فيها، منتهيا إلى أنها كلها قابلة للشك بما في ذلك الحقائق الرياضية. ومن الشك في المعرفة إلى الشك في أداة المعرفة (العقل)، انتهى ديكارت إلى نقطة الارتكاز الأولى في نشاطه الذهني ألا وهي الشك ذاته، أي التفكير. عندها توصل ديكارت إلى صياغة "الكوجيتو"، وأطلق مبدأ "الأنا المفكر"، لا بوصفه مبدأ منطقيًا ووجوديًا سابقا على الذات فحسب، وإنما بحسبانه كذلك مبدأ مؤسِّسا للذات والطبيعة والإله معا.

---

[16] نشر أول مرة عام ١٦٥١م.

[17] نشر أول مرة عام ١٦٤٢م.

ولا شك في أن الانقلاب الذي أحدثته النزعة النقدية الكانطية في تاريخ الثقافة الفلسفية الغربية كان له أعمق الأثر في زحزحة التراث الفكري عامة عن أبراج التأمل الميتافيزيقي الصرف، وإحالته على الوقائع وعلى التجربة الإنسانية المباشرة. فالنقلة التي أحدثتها فلسفة كانط في المشروع الفكري الغربي وفي تراثه العقلاني بالذات تمثلت في تحويل الاهتمام الفلسفي من فلسفة الوجود (أو الأنطولوجيا) "الكلاسيكية" والمنطق المجرد، إلى قوانين العقل وحدود المعرفة ومعايير العمل. فالتساؤل الكانطي عن قيمة الحقيقة، والحقيقة المطلقة بالذات، هو تدرج نقدي بالادعاء الفلسفي التقليدي من كون مهمة الفلسفة هي الكشف عن الحقيقة من موقع امتلاكها، إلى البحث في حقائق جزئية تسكن الوقائع الطبيعية المتحولة والمتعددة. وهو كذلك إقامة لحدود المعرفة ضمن ثلاثية العقل والحواس والتجربة. وبذلك انفسح الطريق أمام تقدم العلم، وتضاءلت حظوظ الوهم في مضامينه. هذا الموقف النقدي أسهم في تحرير الفلسفة من مطلقاتها والعلم من مراوحته في آن واحد، ودفع بالمشروع الثقافي الغربي أشواطا إلى الأمام.

ثم جاء الجدل الهيجلي ليوسّع من نطاق التجربة، حتى تشمل تاريخ الإنسان، ولينتظم أبعادها الفكرية والاجتماعية والفنية والدينية في نسق من العلاقات المتنقلة من الذات إلى الموضوع تارة، ومن الوعي الفردي إلى العقل الكوني تارة أخرى. وبالرغم من الإحكام النظري الذي برهن به هيجل على تحقق المطلق في التاريخ، في سياق نقده لتاريخ الفلسفة الغربية، من منطلق أن العقل لم ينفك عن التطلع الذهني نحو المطلق، دون القدرة على تفعيل هذا المطلق في حياة الناس وواقعهم الاجتماعي والسياسي (وهذا النقد نفسه يوجهه هيجل إلى المسيحية بوصفها أرقى تعبيرات الدين التوحيدي التي انتهت إلى صيغة ما يسميه بـ "الوعي الشقي" الذي يشعر خلاله الإنسان المتدين بالتمزق بين عالم الربوبية الذي يرنو إليه وعالم الواقع الذي انفلت منه).

بالرغم من ذلك فإن المضمون المادي الذي أعطاه ماركس للديالكتيك توجه بالنقد إلى عمق المجتمع، وحول الاهتمام الفلسفي من أفق التجريد والتنظير إلى ساحة الممارسة والتطبيق (Praxis)، أي من محاولة فهم العالم إلى

محاولة تغييره. وصار معيار التطور يقوم على أساس علاقات الإنتاج، وحركة التاريخ تتجه نحو تحقيق التوافق بين القيمة والمادة، وبين الإنسان بوصفه قيمة ومردود عمله بما هو مادة. وبذلك ينتهي الصراع التاريخي المحتدم بين طبقات المجتمع لتتحد قوى الإنتاج في مواجهة الطبيعة، فتنفتح أمام العقل مسارب ومسالك جديدة توسع الكشوف العلمية وتحقق الرفاهية للجميع.

ومن نقد العقل لتحريره (كانط)، إلى نقد العقل لتفعيله (هيغل)، إلى نقد المجتمع لتغييره (ماركس)، نصل إلى دائرة الفرد التي تشكل بؤرة تفاعل تلك الأبعاد كلها، تلك التي ظلت إلى ذلك الوقت دائرة منسية؛ نصل مع الفرد إلى مرحلة أخرى من مراحل تكون الثقافة الغربية، مرحلة تميزت بإبراز الجوانب الحيوية في الإنسان.

كان فرويد أكثر من اهتم بخصوصيات الفرد، من منطلق أن أهمية الإنسان لا تكمن في كونه كائنا عاقلا، ولا في كونه كائنا تاريخيا، ولا في كونه كائنا اجتماعيا، وإنما تكمن حقيقته المباشرة والبسيطة في كونه كائنا يحيا (حيوانا)، يفترض العناية بوعاء حياته (الجسم). ومن هنا انصب النقد الفرويدي على تاريخ الفرد، وعلى محيطه الطبيعي، وبيئته القريبة، بوصفها رموزا لقمعه، وحواجزَ تمنعه من تحقيق رغباته، وتلبية حاجاته الحيوية.

وليست هذه الموانع من قبيل السلطات والقوى الخارجية فحسب، وإنما هي قوى داخلية تمارس سلطتها على الفرد في شكل أنظمة اجتماعية وقيم أخلاقية ودينية ردعية، تنشأ عنها مواجهة حادة بين ما يصطلح عليه التحليل النفسي باسم مبدأ اللذة ومبدأ الواقع، في علاقة صراعية مسرحها الذات، وطرفاها: الأنا الأعلى (ممثلا لقيم المجتمع وسلطة الأسرة والأخلاق والدين) من جهة، والـ "هو" مدافعا عن لذته الحيوية من جهة أخرى. وهذا المكبوت الذي تتضافر قوى عديدة -داخلية وخارجية- لدفعه إلى الانتكاس والاختفاء، لا يفقد وجوده مطلقا وإنما يظل يتوارى خلف الأشكال السلبية للحضارة مثل الانحرافات الأخلاقية، ومظاهر الجريمة، وممارسة العنف الفردي والجماعي، والأعراض النفسية التدميرية، والحروب، وضروب الاستغلال الفردي والطبقي الخ...

غير أن فرويد، بالرغم من النتائج التي أفضت إليها تحليلاته التي تفيد في النهاية أن الحضارة إنما قامت على كبت حاجات الإنسان وقمع غرائزه وميوله، بما يجعلها على حد تعبيره "حضارة الشقاء"، فإنه يعترف بضرورة الكبت شرطا لبناء الحضارة وبقائها، إذ إن إطلاق العنان لتحقيق كامل الرغبات يمنع قيام أي شكل من أشكال الحضارة. ولكن تبقى أعمال فرويد في الأخير دعوة تحريرية تستهدف الكشف عن صيغ الكبت التي تمارسها الحضارة -بمختلف مؤسساتها- على الفرد بوصفه قوة حيوية.

وبذلك تتكامل ملامح المشروع الثقافي الغربي من خلال مراحله الكبرى التي تعاقبت على بنائه، واشتركت في كشف أسباب التخلف وتجاوز تراث العصور المظلمة. وسنعود لتحليل معنى العصور المظلمة في الرؤية الأوربية للتاريخ الإنساني عامة وللتاريخ الأوربي تحديدا.

أ- عقلنة الطبيعة

تبعا لمركزية العقل في عصر الأنوار، فإن الحقيقة التي يطلبها العقل لا بد من أن تكون قابلة للإدراك، وأن يتم إخضاعها لمناهج النظر العقلي. وحتى المجالات التي كانت تعرف في التصنيف التقليدي لنظرية المعرفة بأنها من جنس غير المعقولات، وأن أدوات إدراكها من طبيعة غير عقلية، أصبحت -مع عقلانية الأنوار- موضوعا للعقل. ويمكن أن نقف على مثال لذلك في الفصل الأخير من كتاب **العقد الاجتماعي** لجان جاك روسو في حديثه عن "الدين المدني"، كما يمكن أن نقف على مثال آخر لذلك في **ميتافيزيقيا الأخلاق** لكانط. بل إن أصناف الموجودات صارت لدى فلاسفة مثل كانط إما قابلة للإدراك العقلي فتكتسب صفة الوجود، وإما مستعصية عليه فتخرج من دائرة الوجود. وقد عبرت جدلية هيجل عن ذلك بالمطابقة بين العقل والواقع، فقال: "كل ما هو واقعي معقول، وكل ما هو معقول واقعي". وعلى هذا النحو صار ينظر إلى باقي حقول المعرفة.

فالطبيعة التي كانت في السابق مجالا للخوارق والمعجزات، ومحلا ملغزا تتجلى فيه الإرادة الإلهية بما يدعو للتأمل والتسبيح، صارت في عصر العقل مجالا

للاختبار وموضعا للتجربة. ولم يعد مركز الكون مفارقا له بل صار حالاً فيه له، يقدم للإنسان ما يكفي من الأدلة المادية للتفسير، وينفي دور الإله، أو ينفي -على الأقل- الحاجة إليه. فالاكتشافات التي جاء بها جاليليو في شأن مبادئ الحركة، وبرزت بصورة أكثر دقة في ميكانيكا نيوتن، جعلت من الطبيعة آلة ضخمة تتحرك الأجسام فيها بمقتضى قوانين ثابتة ومحكمة الانتظام. وهي إلى ذلك مطابقة لقوانين العقل ومبادئه، فيمكن إحالة الطبيعة بوصفها أجساما مادية إلى نظام العقل، فيجردها، ويصوغها في شكل معادلات رياضية تيسر فهمها، وتوفر في الوقت نفسه إمكانات التحكم فيها.

ففهم حركة الأجسام من صغيرها إلى كبيرها جعل المبادئ الرياضية والهندسية تحل محل الإرادة الإلهية، وجعل العقل يتعقب "القوى الخفية" فيطردها من محالها الوهمية ويقيم بدلا منها قوانينه ومعادلاته. وبذلك أصبحت حظوظ توقع حدوث الظواهر من عدم حدوثها أوفر، فصارت إمكانية تغيير مجراها، أو على الأقل التحكم في نتائجها ممكنة. وكلما تقدمت الاكتشافات العلمية تقلصت رقعة المجهول، وضاقت دائرة "الأسرار الإلهية" في الطبيعة، فتزايد أثر الإنسان وانحسر الحضور الإلهي.

ب- عقلنة التاريخ

المجال الثاني الذي تجلت فيه الروح العلمية التي دشنها عصر النهضة، وبلورها عصر التنوير، وصار خاضعا للمقاييس العقلية، هو المجال التاريخي. وقد كان لعصر النهضة الإسهام الرئيسي في إعادة قراءة تاريخ الغرب ضمن التاريخ العام، والخروج بأن الغرب هو المؤسِّس للحضارة، وذلك من خلال النموذج اليوناني أولا، ثم النموذج الأوربي الناشئ ثانيا.

فأسطورة "المعجزة اليونانية" التي دشنت بداية تاريخ العقل جعلت الرؤية الأوربية للتاريخ تقلب التصورات السائدة وتحدث نوعا من الفراغ بين "البداية الأولى" و"البداية الثانية"، في نوع من الانتقائية التي تدْخِل في التاريخ ما ينسجم مع خط عقلانيتها، وتحذف منه ما تعده غير مستجيب لشروطها.

وهكذا اصطدمت هذه الرؤية برؤيتين أخريين، إحداهما كانت قائمة وتدافع عن نفسها حتى ألقت بأسلحتها أمام تطورات العلم، والأخرى ظلت

إلى عصرنا هذا كامنةً تترقب أن تقول كلمتها، وعلينا نحن العرب والمسلمين بالتحديد الإسهام في الإفصاح عنها.

الأولى هي الرؤية الدينية التي كانت تجسدها الكنيسة، وتعبر عنها بكل ما كانت تتوفر عليه من سلطان مادي وروحي، تلك التي ترى في التاريخ اتجاها معينا يبدأ بولادة المسيح وصلبه، ويظل يتطور عكسيا بسبب الابتعاد التدريجي عن تعاليم المسيح، هذا الابتعاد الذي يحصل بسبب تراكم الخطايا والانحرافات الأخلاقية في سلوك الإنسان، إلى أن تتحقق عودة المسيح لينتهي معها تاريخ الإنسان.

أما الثانية فهي التي ترى أن في التاريخ إسهامات أخرى، وأن الحضارة بناء إنساني، توالت على إقامته وقيادته ثقافات مختلفة. هذه الإسهامات لا يرى فيها الوعي التاريخي الغربي إلا حلقة من حلقات الظلام، وعصورا من التخلف والبربرية، وغيابا تاما لوظيفة العقل في تنظيم شؤون الحياة الخاصة والعامة. وكما تعبر عن ذلك القراءات التاريخية فإن مقاربة النظريات السياسية والاجتماعية وما قامت عليه من خلفية إنثروبولوجية تؤكد هذا المنحى في مقاربة التاريخ الإنساني وتصر عليه، ما عدا بعض القراءات التاريخية المعاصرة التي سنعرض لها أثناء تناولنا النقدي لتجربة الحداثة.

وعلى رأس ما نقصده بالإسهامات الحضارية المختلفة ما قدمته الحضارة الإسلامية للبشرية من عطاء، سواء على مستوى الممارسة السياسية والعلاقات الدولية، أو على مستوى العمارة والفنون، أو على صعيد العلم الذي انتقل إلى أوربا في شكل مكتبات بأسرها (مازلنا نحن المسلمين نجهل قيمته)، وظل سنوات طويلة يدرس في جامعات أوربا.

وقد أدت عقلنة المجال التاريخي وإعادة قراءة الماضي في بعض البلدان إلى حركات سياسية وحدوية، فقد انتهت مراجعات ميكيافيلي في تاريخ إيطاليا مثلا إلى الدعوة إلى توحيد الممالك والإمارات وبناء الدولة الإيطالية الموحدة. وخلاصة ذلك أن عقلنة التاريخ تسلح الشعوب بوعي ماضيها، فتمسك بمعطياته، وتتحكم في توجيه حاضرها نحو المستقبل الذي تريد.

جـ- عقلنة المجال السياسي

تعد الدولة في الفكر السياسي الغربي كيانا حديثا رغم تجذرها في التاريخ وفي حضارات قديمة. وما يجعلها كذلك هو، حسب أغلب التعريفات الجارية، أنها تجمع في تكوينها العناصر الثلاثة الآتية: أنها بناء مدني سياسي، وأنها ظاهرة قانونية، وأنها جهاز لاحتكار مشروعية استخدام العنف في حدود جغرافية معينة معترف بها داخليا وخارجيا. وهذا المفهوم هو أساس "الدولة-الأمة" من منطلق أن سيادة الدولة هي الضامن لوحدة الأمة حسب هيجل، الذي يعني بذلك أن سلطة الدولة المتمثلة في انفرادها بحق سن القوانين ونقضها، وإصدار القرارات وتنفيذها، تجعل من سيادتها وسلطتها أداة لرد الأخطار التي تهددها من الخارج. وهذه القدرة على تنظيم الشأن الداخلي والخارجي ينبغي أن تقوم على أساس العقل، وأن يكون الشرط الأساسي في تأهيل الحاكم هو عقلانيته. على أن قيام الثورة الفرنسية قد أضاف لهذا المفهوم النظري أبعادا جديدة أسهمت في تشكيل النموذج السياسي لعصر الحداثة.

د- عقلنة الدين وإرهاصات التحول الصناعي

على الرغم مما يتسم به الدين و"مجالُ المقدَّس" بصفة عامة من طبيعة متعالية عن أدوات الإدراك البشري، وعلى الرغم مما يعنيه ذلك من معضلات في التعامل معه كما هو الشأن مع بقية الموضوعات، فإن ما قام به مصلحو القرن الخامس عشر وفلاسفة النهضة وما تبع ذلك من إسهامات القرن السابع عشر وفلسفة التنوير في الثامن عشر، كل ذلك قد أفقد هذا المجال الكثير من امتيازاته ودفع بتأثيراته التقليدية خارج دوائر الحياة الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية. ولا يعني ذلك أنه صار مجالا غيرَ مفكَّر فيه، وإنما الذي حدث هو اختراق العقل لما كان حراما عليه الخوضُ فيه، وخصوصا التعاطي المباشر مع النص الديني، وحرية تأويله على مقتضى حقائق العلم ومعطيات العصر. فمن لوثر وكالفن وتوماس مور إلى هوبز وسبينوزا وكانط، صار العقل يدخل في جميع مستويات النص لإصلاحه وتنقيته من شوائب التحريف ومنازع الشعوذة وعوامل التسلط.

ولم تكن البروتستانتية غير دعوة عقلانية للتحرر من الوسائط الدينية التي غيبت في ركامها نقاوة الروح الدينية. وفي هذا الصدد، يرى ماكس فيبر[18] أن الكاثولوكية الرومانية خاصة، والديانات الشرقية بشكل عام (مثل الهندوسية والبوذية) هي ديانات "العالم الآخر"، إذ تؤكد مذاهبها على التأمل الديني والحياة الأخرى، في حين أن البروتستانتية -على العكس من ذلك- تعد دون منازع ديانة "هذا العالم". فقد ألغت التمييز بين الكنيسة والعالَم، وبين الدير وساحة السوق، وأعلت من شأن الجهد البشري، وأنشأت ما يسمى بـ "أخلاقيات العمل"، فصار كل نشاط يقوم به المتدين البروتستانتي يدخل في مجال العمل الديني الذي يثاب عليه. قال فيبر: " إن هذه النظرة، بالرغم من كونها لم تكن عن قصد أو تصميم، إلا أنها أسهمت في تطوير الرأسمالية الصناعية".

وهكذا يكون المذهب البرتستانتي في البلدان الأوروبية التي هيمن فيها قد أبدع الرأسمالية الحديثة، ووضع العالم في سياق من التطور لا زال يتبعه. وبالرغم من الاعتراضات التي واجهتها تحليلات فيبر والتي ترى أن بدايات تكوّن الرأسمالية وتحولات الصناعة سبقت نشأة البروتستانتية، وأن العامل الأكبر في ذلك يعود إلى الحركية الاجتماعية التي صنعها المناخ العقلاني والثقافة العلمية والمنهج التجريبي في المعارف، بالرغم من تلك الاعتراضات فإن حركة التاريخ تبدو مصدقة لفيبر، لأن ميلاد المجتمع الصناعي كان في شمالي أوروبا الغربية، وخاصة في إنجلترا وهولندا وشمالي فرنسا وشمالي ألمانيا.

هذا الواقع التاريخي لا يقبل التفسير بغير الأداة التحليلية الفيبرية، إذ إن تقدم هذا الجزء من أوروبا لم يكن منتظرا بالمقارنة مع البلدان المتوسطية، فقد كان متخلفا على المستوى المالي والتقني، وكان في القرنين السادس عشر والسابع عشر لا يزال في مرحلة استيعاب التجديدات الحاصلة في ميدان التجارة والفنون في الإمارات الإيطالية مثلا، كما كان يقوم بهجمات تستهدف ثروات

---

١٨ Max Weber: *The Protestant Ethics and The Spirit of Capitalism*, trans. by Talcott Parsons.

وقد نشر النص الإنجليزي للكتاب أول مرة في بريطانيا عام ١٩٣٠.

الإمبراطورية الإسبانية الغنية والمتقدمة عمرانيا وثقافيا. فلم يكن هذا الجزء من أوربا إذن مرشحا لقيادة اقتصادية على الصعيد الأوربي فضلا عن العالمي. وهكذا كان التجديد عاملا حاسما في تقدم مجتمعات، كما كان التقليد وتقديس الموروث الثقافي والاجتماعي وراء انحطاط مجتمعات أخرى.

الثورة الصناعية والثورة الفرنسية وميلاد المجتمع الحديث

تكاد كتب التاريخ الأوربي تجمع على أن الحداثة تعود في نشأتها إلى أصلين اثنين في القرن الثامن عشر: الأول اقتصادي، والثاني سياسي. وهذان الأصلان أو الحدثان قد وضعا الغرب -بعد التحولات التي جاء بها عصر النهضة والإصلاح الديني- على طريق من التطور، مخالف نوعيًا لما ظلت عليه بقية مجتمعات العالم.

الحدث الأول هو الثورة الصناعية في بريطانيا، والثاني هو الثورة الفرنسية. وإذا كانت الثورة الصناعية قد حددت الملامح الاقتصادية للمجتمع الحديث، فإن الثورة الفرنسية (وكذلك الثورة الأمريكية) قد حددت ملامحه السياسية.

أ- الثورة الصناعية والأسس الاقتصادية

لم يكن الحدث الهائل الذي شهده تاريخ أوربا والعالم بأسره بداية من النصف الثاني للقرن الثامن عشر مجرد تطور نوعي في نظام التصنيع وكميات الإنتاج، بقدر ما كان تحولا شاملا في نمط الاجتماع ذاته، جعل إنجازات هذه الثورة تتجاوز ـ بكل المقاييس ـ ما أنجزته القرون السابقة مجتمعة، وأصبح معها المستقبل خارجا عن حدود القياس.

وقد عرفت هذه الحقبة من تاريخ بريطانيا سلسلة من التغييرات الهيكلية في بنية المجتمع والاقتصاد بمختلف قطاعاته، يمكن إجمالها في العناصر الآتية: الحركة المكثفة من الأرياف إلى المدن، وتجميع القوة العاملة في المدن الصناعية الجديدة والمصانع، وهيمنة مبدأ الفردية (individualism)، وبداية التمييز في حياة الأفراد بين نظام الأسرة ونظام العمل، وبين أوقات العمل وأوقات الترفيه...

ولم يكن ما كان يحدث في انجلترا أمرا خاصا بها، وإنما كان يُنظر إليه على أنه طريق أوربا كلها، وفي مرحلة لاحقة، طريق العالم بأسره. وفي أعمال بعض المفكرين أمثال دوتوكفيل وأنجلز وماركس ما يؤكد هذه النظرة، فقد عولجت

تلك التحولات مثلا في كتاب **النظام القديم والثورة** لدوتوكفيل، وفي **ظروف الطبقة العاملة في إنجلترا في العام ١٧٤٤** لأنجلز، وفي **رأس المال** لماركس، على أساس ما كانت تمثله من مسار عام للتصنيع ومن مؤشر على نمط المستقبل الذي ينتظر العالم.

وبرزت المدن الصناعية البريطانية وعلى رأسها مانشستر نماذج مصغرة للمجتمع الصناعي، ورمزا للمدينة الحديثة، ومختبرا للتحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية والعمرانية التي ارتبطت عضويا بنشأة الصناعة أسبابا ونتائج.

عولجت الثورة الصناعية إذن بحسبانها نموذجا قابلا للتعميم بل طريقا ضروريا ووحيدا إلى عالم الحداثة. وهذا النموذج بالرغم من كونه عملية مركبة، إلا أن عناصره لم تكن قابلة للتفكيك، فكان على بقية مجتمعات أوربا وغيرها من المجتمعات التي اختارت طريق التصنيع أن تنقل الصناعة بكامل عناصرها أو أن تتخلى كليا عن هذا الطريق، أي الاختيار بين التصنيع والإحجام عن عصر الحداثة. وهذا لا يعدو في فهمنا أن يكون ضربا من الجبرية الجديدة التي صنعتها الأزمنة الحديثة المسكونة بهاجس التعميم وتوحيد النماذج ودفعها للانتظام في خط وحيد الاتجاه تحت لافتة "الحتمية التاريخية" وما شاكلها من (الأيديولوجيات).

ويمكن رصد ملامح المجتمع الصناعي من خلال عناصر كثيرة أهمها:

- أن بنية هذا المجتمع تعتمد الفرد وحدة أساسية في نظام اشتغاله بدل المجموعة أو الجماعة، وأن علاقات هذا الفرد يصنعها نظام العمل والموقع الاجتماعي، وتأخذ قيمتها من هذه الدوائر أكثر مما تأخذها من دوائر الانتماء التقليدي (الدين والمذهب والأسرة والحي والمدينة). على أن علاقات الأفراد في المجتمع الحديث أقل متانة منها في المجتمعات التقليدية التي كان يحركها الضمير الجمعي بقوة وانسجام، وتمثل المعتقدات والقيم المشتركة قاعدة لإدماج الأفراد

وتوجيه سلوكهم[١٩]. أما في المجتمع الحديث فالفرد يجد نفسه وحيدا ضمن شبكة من العلاقات المؤسسية تحكمها قواعد التعاقد وقيم المنفعة. وقد جاءت "شفافية الديمقراطية" ليعبر الفرد بصفته مواطنا –من خلالها– قانونيا عن عزلته وذلك أثناء ممارسته لعملية الاقتراع.

– أن مؤسسات هذا المجتمع تقوم على معنى التخصص في إنجاز وظائفها ضمن نظام اجتماعي قائم على مستوى عال من التركيب في تقسيم الوظائف والأعمال[٢٠]، متعارضا في ذلك مع النظام القديم الذي كان يقوم على الأسرة بوصفها وحدة إنتاج واستهلاك، وبوصفها عامل إدماج وسلطة اجتماعية.

– أن التنظيم الاجتماعي يقوم على عقلانية توزيع الوظائف. وكما يرى فيبر، فإن الوجه الأكثر تقدما للمبدأ العقلاني يتجلى في النظام "البيروقراطي" بوصفه نظاما حياديا غير منحاز ولا مشخص. يقول فيبر في هذا الصدد: "إن الإداري المتمرن يشكل عمود الدولة الحديثة وقاعدة الحياة الاقتصادية للغرب عموما"[٢١].

– أن مرجعية الحقوق والصلاحيات لم تعد، كما كانت في المجتمع القديم، من شأن المؤسسات الدينية والقيم الأخلاقية والسلطات الاجتماعية المحلية، وإنما أصبحت خاضعة لقواعد عامة وتوجيهات عقلية مجردة عن أهواء الأشخاص ومصالح أصحاب السلطان، ومحكومة بمبادئ القانون ومنطق المصلحة العامة.

---

[١٩] من الآليات الأساسية التي يميّز بها اميل دوركايم بين المجتمع التقليدي والمجتمع الحديث ما يسميه بـ "التضامن الآلي" و"التضامن العضوي". وقد اعتمد هذين المفهومين بصورة أساسية في أول مولفاته –تقسيم العمل (*La Division du Travail*)– وطبّق المفهوم الأول في آخر مولفاته –**الأشكال البدائية للحياة الدينية** (*Les Formes Elementaires de La vie Religieuse*). يرى دوركايم أن الشكل الثاني من التضامن لم يبدأ بالظهور إلا مع تنامي حركة التخصص في الإنتاج، وانفصال النشاط الاقتصادي عن إلزامات العائلة، وتركيز السلطة الشرعية في أيدي هيئة مركزية، وقد جاء كل ذلك حسب تحليله مع ظهور المجتمع الصناعي.

[٢٠] انظر فصل "الوظائف والبنية الاجتماعية" من كتاب **بحوث في نظرية علم الاجتماع** لتالكوت بارسنز، وهو من أعلام المدرسة الوظيفية في علم الاجتماع إلى جانب رادكليف براون. يقول في الفصل المذكور: "إن الدراسة المقارنة للبنى الاجتماعية لأهم الحضارات تبين أن الوظائف في مجتمعنا تحتل أهمية بالغة بحيث تبرز تفردها في التاريخ في أية مقارنة نجريها... ويبدو بديهيا أن أهم ملامح مجتمعنا تتعلق بالانتظام الذي تسير عليه الوظائف".

[٢١] وكما حلل ماكس فيبر الوظيفة الإيجابية للنظام البيروقراطي في الدولة الحديثة، فقد حلل أيضا أبعاده السلبية عندما يتحول إلى أداة لا عقلانية في يد أي سلطة قائمة تكرس التخلف وتؤدي إلى بروز منطق الزعامة وتفاقم الشخصانية والوصولية والمصلحية. ويفسر فيبر ذلك بقوله: "إن صلاحية المبدأ لا تضمن حسن تطبيقه." ويبدو أن الدولة العربية لم تأخذ من هذا النظام إلا بعده الثاني.

- أن المدينة هي الموطن الأساسي لحركة السكان، فالتصنيع لا يراكم الأرقام وحسب، بل يوزعها بحسب متطلباته الخاصة عن طريق تركيزها في المدن. وهذا لا يعني أن التصنيع هو الذي أنشأ حياة المدينة[٢٢]، وإنما الجديد في مدينة الصناعة هو درجة كثافة السكان من ناحية، ونمط العلاقات فيها من ناحية أخرى.

- انعكاس مبدأ الفردية في حياة الأسرة حيث أصبح الأبناء ذكورا وإناثا ينزعون شيئا فشيئا إلى الاستقلال المادي، وتنامت حاجتهم للأجور الخاصة التي أصبح يفرضها نظام السوق وتشجعها الدولة عن طريق التغطيات الاجتماعية والأنظمة المتعددة لدعم الدخل الفردي. وبذلك تراجعت وظيفة الأسرة إلى عملية الإنجاب والتربية، بل إن هذه الوظيفة نفسها (التربية) أخذت تنتزعها المدرسة ودُورُ الحضانة والنوادي.

- تزايد الطلب على بضائع السوق تناسبا مع التزايد السكاني[٢٣] من جهة، ومع تزايد ارتباط الاستهلاك الفردي بنظام السوق من جهة أخرى. وقد تعاطى النظام الاقتصادي الناشئ مع ارتفاع الطلب بقدر عال من الاستجابة والتوفير، وكان وراء ذلك عنصران أساسيان: الثروات الطبيعية التي تتوفر في البلاد، وتنظيم المبادرة الاقتصادية بدعم المشروعات الناشئة.

- تطور شبكة الاتصالات والمواصلات بما يسر عملية التبادل الاقتصادي في الداخل وخلق إمكانات هائلة في نقل المواد الخام من الخارج وتصدير المصنوعات إليه. وأسهم ذلك بفاعلية في توجيه حركة اليد العاملة وتقريبها من مواطن عملها.

هذه بعض التحولات التي أحدثتها الثورة الصناعية في بنية المجتمع البريطاني، وانتقلت بعد ذلك إلى بقية الدول الغربية، ناقلة معها الصور التي

---

[٢٢] لقد عرفت حضارات سابقة نظام المدينة، مثل الحضارات المصرية القديمة وحضارة اليونان وحضارة الرومان وحضارة الفرس والحضارة الإسلامية. غير أن نسبة السكان الذين كانوا يقطنون المدن ويتمتعون بامتيازاتها لم تكن تتجاوز الـ ٤٪ في مصر القديمة مثلا أو الـ ١٠٪ إلى ١٥٪ في العهد الروماني.

[٢٣] تضاعف عدد السكان في أوربا الغربية التي كانت تشهد حركة التصنيع، مرّة خلال القرن الثامن عشر من حوالي مائة مليون إلى ما يقارب المائتين، وتضاعف مرة أخرى خلال القرن التاسع عشر من مائتي مليون إلى أربعمائة مليون نسمة.

ارتبطت بنشأتها، من مدن صناعية نموذجية، وعلاقات إنتاج جديدة، وحركية سكانيّة واقتصادية، وروح استهلاكية عالية. وقد مثل ذلك ركيزة أولى بنى عليها المجتمع الغربي حداثته. وكانت الثورة الفرنسية هي الركيزة الأخرى التي اكتملت بمجيئها ملامح المجتمع الحديث من الزاوية السياسية.

ب- الثورة الفرنسية واكتمال صورة المجتمع الحديث

إن اقتران عصر الأنوار بوصفه حركة فكرية واسعة ومركبة بالثورة الفرنسية بوصفها حدثا تاريخيّا وواقعة اجتماعية وسياسية، أمر لا يحتاج إلى دليل. ويكفي التذكير بتلك الصرخات (إنه خطأ فولتير! إنه خطأ روسو!) التي كانت تسمع هنا وهناك إبان قيام الثورة وبداية تصفية رموز النظام القديم وأعمدته. غير أن السؤال الذي تثيره هذه العلاقة هو: هل كانت الثورة حدثا وتجربة تجسيدا للأنوار فكرة ووعودا، أم أن التجربة انعطفت بالفكرة وحرفت وعودها. وبعبارة أخرى، هل أن ما تحقق على أرض الواقع هو فعلا ما كان يحلم به فلاسفة الأنوار أم أن المولود كان غير ذلك؟

الحقيقة الأولى: هي أن التغيير والتغيير الشامل كان مطلبا فكريا واجتماعيا وسياسيا، ولم يكن معارضوه إلا فئة من أصحاب السلطة السياسية والاجتماعية والدينية الذين كانوا يشكلون هيكل النظام القديم ويحتكرون امتيازات السلطان فيه.

الحقيقة الثانية: أن الإنتاج النظري المتراكم لفلسفات الأنوار -وعلى وجه الخصوص الإسهامات الفرنسية- كان يقدم صورة متكاملة ونموذجا جذابا لمجتمع جديد قائم على صيانة الحقوق وتساوي الفرص أمام الجميع في كل الاتجاهات (الثروة، والمركز الاجتماعي، والدرجة العلمية، والموقع السياسي).

الحقيقة الثالثة: أن رياح الثورة لم تقف عند حدود المجتمع الفرنسي، وإنما ترددت أصداؤها على نطاق عالمي. وإذا كانت الثورة الصناعية قد وقفت عند حدود البلدان التي بلغت درجة عالية من التقدم العلمي، وفي الوقت نفسه تحتوي ثروات طبيعية وبشرية كافية، فإن الثورة الفرنسية قد اتخذت بعدا عالميا منذ أيامها الأولى، وذلك لطبيعة مشروعها، وقابلية مبادئها للانتشار والتعميم دون شروط كثيرة.

ولا شك في أن خصوصيةً ما في الشعب الفرنسي من ناحية وفي التنوير من ناحية ثانية، جعلت الأفكار التي سادت خلال القرن الثامن عشر في أوساط النخب الفكرية الأوربية كلها تتحول إلى حركة اجتماعية وسياسية، ثم إلى ثورة تجديدية شاملة في فرنسا قبل غيرها من البلدان الأوربية.

ومما يعرف في تاريخ الشعب الفرنسي أنه كان زمناً طويلاً يعد من أكثر شعوب أوربا تعلما وخاصة في ميدان الأدب والفن. غير أن فئة الكتاب فيه لم تكن من أصحاب الحظوة الاجتماعية والمركز الاقتصادي المرموق، فلم يكونوا من أصحاب الأعمال أو من ذوي الاهتمامات المالية، كما هو شأن الكتاب الإنجليز مثلا، كما أنهم لم يكونوا شديدي الإغراق في الفلسفات النظرية المجردة كما هو الأمر في أغلب الكتابات الألمانية خلال القرن الثامن عشر. وكانت المسائل التي تدور حولها مؤلفاتهم ومراسلاتهم تتعلق أساسا بموضوع الحكم وما يتصل به كقضايا الاجتماع البشري، -أصوله وأشكاله البدائية- والعلاقات "الطبيعية والمدنية" بين الأفراد قبل نشوء الحالة الاجتماعية وبعدها، والحقوق الأساسية للمحكومين وللسلطات الحاكمة... وقد ذهبت مقارباتهم ونتائجهم مذاهب شتى، إلا أنهم -وكما نقرأ في "النظام القديم والثورة" لألكسيس دو توكفيل - "لم يختلفوا على ضرورة أن يستبدلوا بالعلاقات المعقدة والتقليدية التي كانت تحكم مجتمعهم قواعد جديدةً وبسيطة وأساسية قائمة على العقل والقانون الطبيعي"[٢٤]. ويضيف دو توكفيل متسائلا: "ما الذي يجعل مفكرين لا يتمتعون بموقع اجتماعي ولا جاه ولا غنى ولا مسؤولية ولا سلطة يحتكرون السلطة السياسية ويجدون أنفسهم، بالرغم من كونهم غرباء عن الحكم، القادة السياسيين الوحيدين لذلك العصر؟"

---

[٢٤] الكسيس دوتوكفيل (١٨٠٥-١٨٥٩): بالرغم من منبته الارستقراطي فقد كان نصيرا للأفكار التحررية وبدرجة أقل للديمقراطية. وقد كان من بين الأوائل الذين كانت كتاباتهم كالأرشيف لأصول الثورة الفرنسية ومتابعها، ومثلت في الوقت نفسه نوعا من التأويل المعقد لأسبابها ودلالاتها. ومع أن استنتاجاته تؤكد أن التغيير العنيف كان ضروريا وحتميا، فإنه قد وقف أيضا على ضروب من التواصلية بين النظام القديم والثورة تمثلت في تنامي مركزية الإدارة، والاتجاه المتدرج نحو العدالة، إضافة إلى تأثيرات الأنوار. وقد ركز دوتوكفيل اهتمامه على الأبعاد العالمية للثورة التي تعني كل الشعوب. وهذه الرؤى لم تمنعه من الإشارة الواضحة إلى الأعطاب الرئيسية التي رافقت فلسفة التنوير وامتدت بآثارها السلبية إلى مجريات الثورة ووقائعها.

لا شك في أن الأفكار التي كان يتداولها هؤلاء الأدباء والمفكرون والفلاسفة ليست جديدة كلها ولا هي من إبداعات عقولهم الخاصة، وإنما كانت أصولها ومبادئها قد ظهرت بعد، وصارت إلى حد ما تشكل أيديولوجية العصر خصوصا بعد التجديدات التي جاء بها الإصلاح الديني وبلورها عصر النهضة. غير أن المتغير الأساسي في هذه الأفكار فضلاً عن تبلورها في شكل نظريات وأنساق فكرية قابلة للتحقيق، هو قدرة أصحابها على ترويجها في أوساط الفئات الشعبية الواسعة التي تبنتها وتحركت بها في شكل تيار اجتماعي سياسي قلب النظام القديم بكل هياكله ومؤسساته.

ومن الملامح الأساسية للثورة الفرنسية نذكر العناصر الآتية:

كان التنوير الفرنسي أكثر جرأة من التنوير الألماني والإنجليزي والإيطالي، وقد تجلى ذلك في نموذج الثورة حيث كانت المواجهة مع النظام القديم تجري على كل الأصعدة: من الكهنوت الديني، إلى الاستبداد الملكي، إلى التقاليد الاجتماعية، إلى علاقات الأسرة والأفراد، إلى غير ذلك من مظاهر الحياة اليومية. ويمكن أن نفهم ذلك من خلال مقارنة سريعة بين كتابي **الدين في حدود العقل وحده** لإيمانويل كانط الألماني، و**القاموس الفلسفي** لفولتير الفرنسي، حيث تبدو محافظة كانط في عدم دفعه بالنقد إلى حدوده **القصوى**، بينما يذهب فولتير إلى النهاية في إثبات سلطة العقل وحده، وتصفية كل أشكال التقليد والخرافة في التراث الديني.

ويمكن أن ندرك جذرية النقد والتأسيس في التنوير الفرنسي من خلال ما كتبه فلاسفة القرن الثامن عشر في **دائرة المعارف** التي كانت تعبر عن مستوى المعرفة في ذلك العصر، وكانت الأداة الفكرية الرئيسة للإعداد للثورة. وكان ممن أسهم فيها:

- دالمبير الذي كان رئيسها، وكان مسؤولا عن قسم الرياضيات، وكانت اهتماماته علمية، فقد شغل بمسألة التقدم العلمي على نهج فرنسيس بيكون.

- ديدرو الذي جند كتاباته للتصدي للأيديولوجية الدينية والإقطاع، وهذا ما جعله يُرمَى بالإلحاد ويسجن، وهو الذي نشر **دائرة المعارف**.

- مونتسكيو الذي تصدى للتاريخ السياسي والتشريع المقارن، وشرح في كتابه **روح القوانين** نشأة الدولة وطبيعة المجتمع، واشتهر بنظريته التأسيسية في الفصل بين السلطات الثلاث قائلا بأن السلطة لا يمكن أن تحدها إلا سلطة أخرى مثلها.

- فولتير الذي تصدى للإقطاع واستبداد الملك وامتيازات النبلاء، وحوكم مرات عديدة لأجل كتاباته. وقد تركزت أعماله حول التاريخ المقارن للأديان التي يدرجها ضمن رؤية تاريخية معينة وينزع عنها طابع القداسة.

- روسو، صاحب كتاب **العقد الاجتماعي** الذي يفسر فيه نشأة السلطة وتكوُّن المجتمع المدني، ويَقلِب نظرية هوبز في الطبيعة البشرية وفي نمط العلاقات إبان "الحالة الطبيعية". وتقوم نظريته التعاقدية على مفهوم "الإرادة العامة" الذي يمثل الأساس التشريعي في المجتمع السياسي. وتعد إسهامات روسو النظرية من أكثر الأعمال تأثيرا في العلوم الاجتماعية اللاحقة.

ولا شك في أن ما أحدثته الثورة الفرنسية من تغييرات في بنية المجتمع قد أصابت كل جوانب حياته، غير أن الإضافة الأساسية تمثلت في تحديث الوضع السياسي، وإقامة نموذج للدولة القومية قائم على قواعد العقل وسلطة الشعب وسيادة القانون.

وكان أول إنجاز تشريعي وأهمه ضمن هذه الثلاثية **إعلان حقوق الإنسان** الذي أكدت أولى فقراته حرية الناس وتساويهم في الحقوق: "كل الناس يولدون، ويبقون، أحرارا ومتساوين في الحقوق". وذلك يعني أن هناك جملة من الحقوق الطبيعية والحريات الأساسية التي تتعلق بوجود الإنسان ذاته، وبفقدانها يفقد قيمته الحقيقية بوصفه إنسانا، وتأتي على رأسها حرية الرأي والاعتقاد والتعبير.

وثاني هذه الإنجازات إقامة نظام دستوري تتواضع عليه الأمة بوصفها صاحبة السيادة، لحماية هذه الحقوق، ومنه تنبع منظومة القوانين المنظمة لمختلف شؤون الحياة الاجتماعية، والتي ينبغي أن تكون معبِّرة عن الإرادة "العامة" للشعب عوضا عن أوامر الملك ورغبات المتنفذين. وقد جاء في الفقرة الثالثة من **إعلان الحقوق** أن "مصدر السيادة يكمن أولا وأساسا في الأمة".

وثالثها أن المواطنين، "الذين يشكل بمجموعهم مفهوم الشعب"، بوصفهم مصدر القانون وأساس النظام السياسي، ينبغي أن يكونوا متساوين في حقوقهم أمام القانون، وأن يشاركوا في تشكيل نظامهم أو في تعديله أو في تغييره متى رأوا في ذلك تحقيقا لمصلحتهم. وتصنف الديمقراطية، لدى أغلب المنظرين السياسيين، بحسبانها أفضل الأنظمة السياسية وأقدرَها على تحقيق المقاصد المذكورة.

ورابعها أن السلطة في بنية النظام السياسي الجديد ينبغي أن تتوزع على ثلاث جهات: سلطة للتشريع، وأخرى للقضاء، والثالثة هي الحاكم أو السلطة التنفيذية. وكانت الحكمة من وراء هذا التقسيم -كما يقول مبدعه مونتسكيو- تحقيق التوازن في النظام السياسي لأن السلطة بطبعها ميالة للتمدد والاحتواء، وأنه لا يحدها ويقف في وجهها إلا سلطة أخرى لها القوة نفسها، والصلاحيات نفسها.

وخامسها أن تقسيم السلطات وضرب مركزيتها قام في أساسه، وقبل ذلك، على تقسيم من نوع آخر يضع حدا فاصلا بين نمطين من السلطة: السلطة الدينية أو الروحية، والسلطة السياسية أو الزمنية. وبما أن الثانية تتعاطى مع أنشطة الإنسان الحية أو الفاعلة، فقد امتدت صلاحياتها إلى أغلب المجالات التي يتحرك فيها، في حين تراجعت صلاحيات الأولى إلى الحدود الجغرافية للكنيسة، وأوكلت إليها مهمة رعاية ما تبقى من علاقة باهتة بين الله والإنسان.

وسادسها أن المجتمع الذي ثار على وضعه القديم وقلب أنظمته ومؤسساته ورموزه، بالرغم من الضمانات الأساسية التي وضعها في بنية النظام الجديد لتأكيد حرياته وتثبيت حقوقه وحفظ مصالحه، فإنه أنشأ في بنيته الذاتية جملة من الضمانات تقيم نوعا آخر من التوازن بينه (أي المجتمع) وبين مؤسسته السياسية (أي الدولة)، وتتمثل هذه الضمانات في مجموع هياكل المجتمع الحديث من أحزاب سياسية ونقابات عمالية وطلابية وهيئات خيرية وجمعيات شبابية ومهنية وعلمية، بوصفها جماعاتٍ منظمة ومؤطرة ومتشبعة بالأفكار التحررية التي تشكل روح العصر الحديث وتقاوم كل نزعة للاستبداد، وتقف

في وجه كل محاولات الثورة المضادة أو العودة إلى أوضاع ما قبل الثورة. هذا المجتمع هو الذي أصبح يعرف بـ "المجتمع المدني" ولو أن اللفظ سابق على تشكل هذا المجتمع بعينه.

وبالرغم من المكاسب التي أتت بها الثورة الفرنسية سواء للمجتمع الفرنسي أو للمجتمع الإنساني عامة، فإنها لم تخل من بعض المثالب ومن وجوه الاعتراض، سواء تعلق ذلك بالأفكار التي تأسست عليها[٢٥]، أم بالأسلوب الذي جرت به الأحداث[٢٦]، أم بقيادات الثورة أنفسهم[٢٧].

العلمانية بين المجتمع الصناعي والدولة الحديثة

كان من أبرز نتائج الثورتين اللتين ولد من رحمهما المجتمع الحديث هيمنةُ العلمانية رؤيةً معرفيةً للكون والطبيعة والإنسان، ونموذجا تفسيريًا لشبكة العلاقات التي تربط بينها. وباختصار شديد، فإن العلمانية تعني أن العالم، مع مجيء العصر الحديث، قد تخلص من كل أنواعِ القوى فوق الإنسانية وفوق الطبيعية (الآلهة والأرواح)، التي تَرُدُّ إليها ثقافة المجتمع القديم والثقافاتُ غير الصناعية عامة، وجودَ الكون وتكوينَ الطبيعة وخلق الإنسان، وإليها أيضا تعود مسؤولية العناية بهذا الوجود من حيث بقاؤه وحركته وعلاقاته المتبادلة. وقد

---

[٢٥] نذكر ثلاثة مآخذ من أبرز الانتقادات التي توجه للثورة الفرنسية في هذا الجانب: تعميم أيديولوجية التجديد لمحاربة كل ما يمت للقديم بصلة دون تمييز بين الغث والسمين، وتكريس مبدأ الفردية المجحفة على حساب القيم الجماعية، والعلمانية المتشددة إلى حد التوحش في مواجهة الدين ورجاله على نحو ما كانت تمارسه الكنيسة ضد من يخالفونها الرأيَ والتأويل، حتى أن أصحاب هذا النقد يرون في تحقق الثورة انقلابا على أيديولوجيات التحرر التي جاء بها عصر التنوير، وتأسيسا لنمط كنسي جديد استعاض عن الاستبداد الديني القديم باستبداد علماني حديث. ولمزيد التفصيل في وجوه الاعتراض يمكن العودة لتأملات في الثورة الفرنسية (*Reflections on The Revolution in France*) لادموند بيرك وهو عبارة عن رسالة بعث بها إلى صديق له في باريس عام ١٧٩٠، وهي مضمنة في: *The Works of Edmund Burke*, Vol.3, Boston,1830.

وانظر كذلك ملاحظات على فرنسا (*Considerations sur La France*) لجوزيف دي ماستر في:

Joseph de Master: *Oeuvres Completes*, Vol.1,Tyon,1884.

والنظام القديم لهيبوليت أودلف تاين.

H.Adolph Tyne: *The Ancient Regime*, trans. from French by John Durand, New York,1830.

[٢٦] تؤاخذ الثورة من هذا الجانب على الانزياح الذي حصل في منهجها باتجاه العنف الأعمى في تصفية مواقع النظام القديم، ومعلوم أن هذه التصفيات لم تقف عند حد أعداء الثورة بل طالت حتى بعض أبنائها.

[٢٧] نذكر هنا مثالين أحدهما هو دانتون الذي كان يعد من عظماء ديمقراطيي الجمهورية، وقد حوكم بتهمة الفساد، وروبيسبيار القائد الشعبي المحبوب الذي اتهم بتحييد الثورة عن أهدافها وتوجيهها لمصلحة الطبقة الوسطى.

استبدلت الرؤية الحديثة بهذه النماذج التفسيرية نموذجا واحدا يقوم على النظر العقلي والمنهج العلمي. فلم يعد من معنى أو قيمة تفسيرية لأي تأويل لظواهر الطبيعة والإنسان لا يستند إلى حقائق العلم ونتائج التجربة وقوانين حركة المادة. فأن تمطر أو لا تمطر فذلك موكول إلى المناخ الطبيعي كما تقيسه أجهزة الرصد الجوي وتصوره الأقمار الصناعية، وليس راجعا إلى تغير في مزاج الآلهة بين السخط والرضى.

وبعبارة أخرى إن الحداثة، قد بلورت مسارا للعلمنة، واستبدلت بالمؤسسات والمعتقدات والممارسات الدينية والمقدسة عموما، مؤسسات ومعتقدات وممارسات أخرى قائمة على أساس العقل والعلم. وقد بدأ هذا المسار في التشكل وفي تشكيل الثقافة الحديثة في البلدان الأوربية منذ نهايات القرن السادس عشر وبدايات القرن السابع عشر لتصبح مع قيام الثورتين الإنجليزية والفرنسية إحدى مقومات العصر الصناعي، وعنصرا أساسيا في "مُركّب الحداثة" الذي تصدره مجتمعات الغرب.

وعلى الرغم من أن العلمانية مثلت تاريخيا لازمةً من لوازم نشأة المجتمع الغربي الحديث وتطوره، وجزءا لا يتجزأ من ثقافة عصره، حتى غدت في فهم الكثيرين طريقا لا بد من عبورها للولوج إلى كل حداثة ممكنة، فإنها حتى في البلدان الأوربية التي نشأت وترعرعت فيها، قد تفاوت تأثيرها واختلفت أشكال حضورها في الحياة الفكرية والسياسية للمجتمع، الأمر الذي يسوّغ الحديث عن علمانيات متعددة لا علمانية واحدة. فالعلمانية التي نشأت في بريطانيا مثلا كانت أكثر تسامحا مع الدين، ولم تفصل في السلطة الملكية بين قيادة الدولة ورئاسة الكنيسة، وكذلك كانت العلمانية الإيطالية، حيث استمر موقع الدين من المجتمع في مقام التوجيه، لا لسلوك الأفراد فحسب وإنما أيضا لسلوك المؤسسات العامة. أما في التجربة الفرنسية، فإن العلمانية كانت أكثر جذرية وتطرُّفاً في موقفها من الدين، وأكثر عدائية لوظيفته ومكانته في مؤسسات الدولة والمجتمع.

وإذا ما كانت العلمانية قد اختلفت في موقفها من علاقة الدين بالدولة من بلد إلى آخر، فإن علاقة الدين بالمجتمع -حتى مع أكثر العلمانيات تطرفا-

كانت على المستوى نفسه تقريبا في أغلب المجتمعات الأوربية، حيث ظل الضمير الديني حيا لدى الأغلبية، وظلت هذه الأغلبية تشعر بانتمائها إلى البروتستانتية أو الكاثوليكية ولو لم تكن على مستوى السلوك ملتزمة تماما بتعاليم الدين. ويمكن الوقوف على ذلك في إحياء المناسبات الدينية بأشكال احتفالية وطقوسية، أو فيما بقيت تحتفظ به الكنيسة من وظائف اجتماعية وأخلاقية، كرعاية عمليات التعميد، وتنظيم عقود الزواج واحتفالاته.

وخلاصة ذلك أن العلمانية، إذا كانت في مستوى الدولة قد أخرجت الدين من السياسة بعد قرون من الصراع الفكري أحيانا والدموي أحيانا، وبعد ضروب من المساومات والمصالحات في أحيان أخرى، فإنها في مستوى المجتمع قد بقيت منحصرة في أوساط المثقفين والنخب الفكرية والسياسية. وقد يكون هذا الوضع هو الذي أسهم إلى حد ما في تحقيق توازن المجتمعات الغربية بالمقارنة مع البلدان التي سيطرت فيها العلمانية على مظاهر الحياة الخاصة والعامة؛ ونقصد بالتحديد البلدان التي حكمتها الأنظمة الشيوعية التي لم تكتف بعلمنة الدولة، وإنما سعت أيضا إلى علمنة المجتمع الذي لم يكن مستعدا للتخلص من ماضيه ومواريثه الرمزية والنفسية طوعا، فأجبرته الدولة على تقبل إيديولوجيتها كرها وقسرا. ولذلك سقطت العلمانية في هذه البلدان في أول فرصة وجد المجتمع فيها نفسه قادرا على الاختيار بين العلمانية وثقافته الأصلية.

الحداثة وما بعد الحداثة: نقد الحداثة من داخل مرجعيتها

إن تتبع تاريخ الحداثة الغربية وإحالتها إلى بداياتها التأسيسية يفترض -بمنطق التاريخ ذاته- نوعا من الصيرورة في سلسلة الأحداث يُفضي إلى تجاوز ما. فكما أن للحداثة ما قبلها، ينبغي أن يكون لها ما بعدها. غير أن أغلبية التآليف التي كتبها غربيون عن تاريخهم الحديث تنتهي، بشكل أو بآخر، إلى كسر حدود النهاية أمام هذا التاريخ ووضعه في سياق تقدمي لا متناه. وحتى الأعمال النقدية التي تصدت لما تعده من جنس "الانزلاقات" أو "الانزياحات" عن هذا الخط التقدمي، إن هي في آخر التحليل إلا محاولات متكررة لتأكيد هذه الدعوة، وحجج إضافية على أن العقل الغربي، الذي لم ير في ماضي التاريخ غير ذاته، يرفض أن يرى في المستقبل غير العقل الغربي والثقافة الغربية

والحضارة الغربية. فالحداثة التي مثلت قطيعة مع أنظمة العهد القديم الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفنية، لن تدرك -بهذا الفهم- نقطة في التاريخ تصبح معها ماضيا يتجاوزه حاضر ومستقبل أبدا إذ هي في أغلب التعريفات: ذلك المشروع الذي لم ينجز بعد[٢٨]، أو ذلك المسار المتواصل واللانهائي، أو ذلك المبدأ "الديناميكي" المؤسِّس لكل منتجات المجتمع الحديث، والذي لا يسمح لها بالثبات أو الوصول إلى نقطة توازن[٢٩]. وحتى الحديث عن "ما بعد الحداثة" ليس هو الآخر إلا عودا نقديا للحداثة ذاتها، وهروبا من الحديث عن مستقبل آخر للإنسان لا يكون خارجا عن سياق التاريخ الغربي وحلقة من حلقاته.

لا ننكر أن الجهود النظرية التي بذلها العقل الغربي في نقده لتاريخه الخاص سواء منه المجرد في شكل نظريات وأنساق فكرية وأيديولوجية، أو المجسَّد في إنجازات مادية ومؤسسات وعلاقات اجتماعية، لا تضاهيها في الوقت الراهن أية جهود نقدية من خارج المنظومة الغربية. ويعود ذلك إلى أسباب عديدة: منها أن العقل الغربي ذاته بُني على مفهوم النقد، وأُسِّس تاريخُه على معنى المراجعة المستمرة وإعادة النظر في كل لحظة ينتج فيها فكرة أو شيئا، بما جعل وعيه بتاريخه وعيا حادا. ومنها أن القراءات الأخرى لتاريخ الغرب، ومنها محاولات العقل الإسلامي، ما زالت تلهث وراء الإنجازات المتسارعة لهذا العقل تحاول استيعابها، فهي إن أمسكت بالفكر تجاوزها العلم، وإن أحاطت بفرع من العلوم والمعارف أفلتت منها فروع أخرى، وإن ذهبت إلى الأصول تاهت عن الفروع، وإن شغلت بالفروع غابت عنها الأصول؛ كل ذلك والعقل الغربي لا يفتأ يزيد إنتاجه من الأفكار والأشياء. وحتى إذا افترضنا أن هذه المحاولات وُفقت إلى استيعاب كل ما قاله ويقوله، وفعله ويفعله الغرب، فإن مهمة النقد ليست بأقل مشقة من ذلك، بل هي أعقد وأشق.

---

٢٨ انظر:
Jurgen Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity, p.xix,* Cambridge (UK):Polity Press, 1994.

٢٩ انظر: *Encyclopaedia Britannica,* Article: "Modernization and Industrialization". .

وليس قصدنا من ذلك أن نكتفي بما يقوله الغرب عن نفسه وإن كان نقدا لذاته، أو أن نهوّن من قدرة الثقافات الأخرى -ومنها ثقافتنا الإسلامية- على العمل العقلي والتناول النقدي لتاريخ الغرب. ولا شك في أن التقدم العلمي والتطور الاقتصادي اللذين تشهدهما مجتمعات ليست غربية، وخاصة ما أصبح يسمى بالقطب الآسيوي، يقدم دليلا على إمكانية التقدم على طريق غير أوربية. أما نحن العرب والمسلمين ففي ماضينا ما يؤكد عبقرية عقلنا وقدرته الإبداعية، سواء من حيث استيعاب الثقافات الأخرى، أم من حيث تناولها بالنقد، أو من حيث تجاوزها والبناء عليها. ولكن حاضرنا شاهد على عكس ذلك: شاهد على قصورنا حتى في استيعاب تاريخنا الخاص وتفكيك مفاصله وإعادة تركيبه تركيبا مبدعا يبرز قدرتنا على التطور.

ولقد برزت في التاريخ الغربي الحديث محاولات كثيرة على قدر كبير من الجدية في نقد نتائج الحداثة والدعوة إلى تصحيح مسارها. ومن هذه المحاولات ما كان يعبر عن وعي مبكر بمآلات هذا المسار، مثل أعمال هيجل وماركس ونيتشه وفرويد، ومنها ما تأسس لاحقا على معايشة المشروع في تجسداته وتعيناته المتحركة، مثل التيار النقدي الذي اجتاح الفكر الفلسفي الأوربي في العشرينيات من هذا القرن، ثم تبلور بعد ذلك فيما عُرِفَ بعد الحرب العالمية الثانية بـ "مدرسة فرنكفورت".

ولقد عرضنا لبعض سمات النقد الهيجلي والماركسي والفرويدي أثناء حديثنا عن فكر عصر التنوير ومراحل العقلانية الأوربية. بقي أن نشير إلى فلسفة نيتشه التي قد تكون أبلغ تعبير عن روح الفلسفة والتاريخ الغربيين عموما، إذ هي، حسب فهمنا، قد أمسكت بالحلقة الرئيسة التي تمثل جُماع الجهد النظري الغربي وقصيدته الأساسية: **القوة**. وكان نيتشه قد خصص لمعالجة هذا الموضوع كتابا أسماه: **إرادة القوة**، ووضع له عنوانا فرعيا تفسيريا هو "بحث في التجاوز القيمي لجميع القيم"، وهذا لا يعني أن كتاباته الأخرى قد أهملت الحديث في هذا الموضوع، بل هي كلها مقاربات لقضية القوة من زوايا متعددة.

يرفض نيتشه في هذا المؤلَّف كل مؤسسات القيم القائمة، ويدعو إلى تأسيس قيم لم تؤسس بعد، قيم إرادة القوة على أساس أن إرادة القوة هي المبدأ الذي به يكون الكائن. وليست المؤسسات القائمة في نظره متأسسة على هذا المبدأ، وليس فيها ما يجسد إرادة القوة في المشروع الذي تخدمه (المشروع الثقافي الغربي)، وإنما هي صورة مزيفة لهذا المبدأ تشوه هذا المشروع أكثر مما تخدمه. ويريد نيتشه بهذه المؤسسات أنظمة الأخلاق والفلسفة والدين التي تعد أصولا صدرت عنها فروع الثقافة التي عاصرها، وقامت على أساسها علاقات الواقع السياسية والحقوقية والاجتماعية والاقتصادية.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الروح النقدية التي واجه بها نيتشه تاريخ الغرب وثقافته قد لاقت من المؤسسات الرسمية المذكورة ضروبا من التجاهل والازدراء، وصل إلى حد التشهير بصاحبها ورميه بالهرطقة والجنون (قبل أن يجن فعلا)، ونعت مذهبه بالعدمية والعبثية. والحقيقة أن دعوة نيتشه تتوجه إلى عمق بناء الثقافة الغربية، إلى أصل الشجرة التي نبتت منها ونمت في ظلها الحضارة القائمة بكل فروعها، تريد قلب البناء الذي تأسس أصلا على ما يسميه بـ "القابلية للانحلال، وعلى قيم الضعف والخنوع والهشاشة، وعلى أخلاق العبيد". ولقد كانت الأفلاطونية هي الأصل الفلسفي، والمسيحية هي الأصل الديني لنظام القيم السائدة التي تسري في المجتمع تحت نعوت متعددة كالعدل والرحمة والتسامح والمحبة... وبذلك يكون الصراع بين المذهب النيتشوي وهذه القيم المتهافتة، وباستعمال سلاح إرادة القوة، صراعا ضد العدمية والانحلال، صراعا يبتغي منه نيتشه نسف كل ما يمثل مقدمات لانحطاط المشروع الثقافي الغربي وبلوغه مآزق حادة كان هو نفسه قد بدأ بمعايشتها.

وتمثل مدرسة فرانكفورت منذ الثلاثينيات من هذا القرن أكثر المحاولات النقدية تأثيرا في الفكر الفلسفي المعاصر[٣٠]، فهي مع تجذرها في التقليد النقدي

---

[٣٠] هذا لا يعني خلو الساحة الفكرية في الغرب من مفكرين حاولوا إعادة طرح السؤال الفلسفي حول شرعية الأسس النظرية الكبرى لمشروع الحداثة الغربي، وبالتالي فالنقد ليس قاصراً على مدرسة فرانكفورت ومشروعها في قراءة المسار الغربي للحداثة. ونذكر من هؤلاء على سبيل التمثيل لا الحصر: جاك ماريان، وإيتيان جيلسون، وجابريل مارسيل، ومارتن هيدجير، وكارل لوفيتش، وإيدموند هوسرل.

الفلسفي عموما، تقدم نموذجا من الاحتجاج الفلسفي والاجتماعي والسياسي على مآلات الحداثة التي ينظر إليها رموز هذه المدرسة على أنها ثمرة مشوهّة ومشوِّهة، بل مناقضة لمسيرة العقل الغربي الذي بني أصلا على مفهوم النقد. وكان اجتماع مؤسسي هذه المدرسة في البداية موجها لدراسة الفكر الماركسي بعد التراجع الشامل لقوى اليسار بقطاعاتها المختلفة، وإخفاق الحركات العمالية والأحزاب الثورية "الراديكالية" في إنجاز الثورة الاشتراكية في أوربا "بعد نجاح ثورة أكتوبر في الاتحاد السوفييتي"، وهذا ما فتح الباب لبروز النازية في ألمانيا خطا سياسيّا منظما ومتجانسا جعل قاعدتها تتسع بسرعة مذهلة، وتدفع بالحزب النازي إلى سدة الحكم. وكذلك الشأن في إيطاليا عندما هيمنت الفاشية وتراجعت حركات التغيير الثورية بزعامة الحزب الشيوعي الإيطالي.

وقد نظر منظرو المدرسة إلى هذا الوضع على أنه تطور معاكس لمقتضيات العقل، ورأوا في ذلك دليلا على أن المؤسسات والأنظمة السياسية القائمة (الأحزاب والنقابات والبرلمان والدستور والأنظمة الانتخابية) التي أفرزتها بنية المجتمع الحديث، بفتحها الطريق أمام النازية والفاشية للصعود الشرعي إلى الحكم، إنّما تكون قد فقدت محتواها العقلاني الذي تأسست عليه، وبالتالي نقلت المجتمع من خط تطوره السليم إلى خط تطور مضاد لأهدافه في التقدم والتحرر.

ويفسر ماكس هوركهايمر وأدورنو -أبرز ممثلي مدرسة فرانكفورت إلى جانب ماركيوز وهابرماس- اندلاع الحرب العالمية الثانية باحتكاك وجهي البنية التسلطية للنظام العالمي الحديث الذي بني على مفهوم الغزو والهيمنة. ولم يكن سببها التناقض بين الديمقراطية والفاشية كما تزعم التفسيرات المنتصرة للديمقراطيات السائدة[٣١]. وكان من أبرز وجوه النقد التي وجهها هوركهايمر للمجتمع الحديث أن الضحية الكبرى لهذا المجتمع هو العقل، إذ يرى في مؤلفه **كسوف العقل**[٣٢] أن الحضارة السائدة أسهمت في تركيز شبكة من الأجهزة

---

[٣١] راجع: Jean Marie Vincent: *La Theorie Critique de L'Ecole de Frankfurt*, Editions Galilee, Paris, 1976.

[٣٢] راجع:

التسلطية القائمة على النزعة "الكلّيّة" أو الشمولية للدولة، وعملت على حفر "أقنية للعقل تسير في اتجاهات موازية لأيديولوجيتها" بعد ما انتهت عقلانيتها في المجال السياسي إلى بناء فضاء مغلق كبّل العقل بأنماط من التشييء المتزايد للمعاني والعلاقات، وأكرهه على التخلي عن وظيفته النقدية، ودفع به إلى حالة من العفوية والضمور. ومع ذلك يظل هوركهايمر يدافع عن هذا العقل على أساس أن المسؤولية لا تقع عليه ولا على استسلامه "للنوم" بما جعل إنتاجاته تتحول إلى مقدار هائل من "المسوخ والتشوهات الشاخصة داخل صيرورة المجتمع".

وكانت مقاربة تيودور أدورنو النقدية للحداثة من خلال ثقافته الفنية وتخصصه في الموسيقى والجماليات. وقد ساعدت إقامته الطويلة في الولايات المتحدة (بلاد الوفرة الفنية) على توسيع اهتمامه ليشمل مجالات فنية أخرى، وعلى الإيغال بعقله النقدي في إشكالية موقع الفن والثقافة عموما، في مجتمع استهلاكي يُنظَر إليه على أنه أكثر المجتمعات الصناعية تقدما. وكانت دراسة أدورنو متجهة إلى الكشف عن العلاقة بين الإنتاج الفني وأجهزة الدعاية من جهة وبينها وبين الإدارة السياسية والاقتصادية لأجهزة الاستهلاك الجماهيرية من جهة أخرى، ليخلص إلى ما يسميه بـ "الثقافة المصنعة"، هذه الثقافة الآلية التي تُظْهِر وجها من وجوه مجتمع التقنية القائم على تخدير الأفكار وإفقادها محتواهاَ"الراديكالي" لاندراجها ضمن "ثقافة جماهيرية" استهلاكية جرى"تصنيعها" لإسناد النسق القائم وتسويغ استمراريته.

فرسالة الفن بدل أن تحافظ على استقلاليتها عن الواقع المادي المغلق، وذلك بخلقها لعالم جمالي مفتوح يمثل بذاته واقعا احتجاجيا تصحيحيا، أمست في المجتمع الحديث خاضعة لتقنية السلطة المتخفية وراء آلياتها ومؤسساتها، وخادمة لاتجاه الواقع الذي يصنعه الجهاز الرسمي الذي يُجَمِّع المنفعة والمتعة ويُهَيِّئُها للفئة السائدة دون غيرها. ويرى أدورنو أن الإنتاج الموسيقي مثلا يتخذ هوية غير فنية بمجرد أن يصبح خاضعا لقانون "الخدمة الاجتماعية" ولقواعد السوق مثله

Max Hhorkheimer: *The Eclipse of Reason*, The Continuum Publishing Corporation, New York, 1992 (Oxford University Press, NY, 1947).

مثل بقية البضائع. غير أن هذه الخدمة وهذه البضاعة تبقيان مقصورتين على الفئة القادرة على دفع المال للتمتع بهذا النوع من "الفن الممسوخ" المرتبط بنمط علاقات الإنتاج القهرية السائدة في المجتمع[٣٣].

وعلى خط آخر من الاهتمام الفلسفي، كان هاربرت ماركيوز يشحذ العقل النقدي ويُهيِّئ قطاعات الشباب والمهمشين والقوى التقنية للاحتجاج على سياسة الإدماج والإكراه الاجتماعي التي تمارسها الدولة الحديثة. ويرى ماركيوز أن الرأسمالية الأمريكية المتقدمة قد أنتجت "مجتمعا مغلقا" لأنها، كما يقول في مقدمته للطبعة الفرنسية من كتابه الشهير **الإنسان ذو البعد الواحد**[٣٤]: "تدمج كل أبعاد الوجود، الخاصة والعامة، وتنتهي إلى نتيجتين على غاية من الأهمية: أولاهما تتمثل في عملية تكييف القوى والمصالح المعارضة للنظام القائم خلال مراحل تكونه الأولى التي كانت تسمح بالمعارضة، من أجل خدمة هذا النظام، وثانيتهما تتمثل في إدارة الغرائز البشرية وتوجيهها بشكل منهجي بما يجعل عناصر الوعي المتفجرة "واللااجتماعية" قابلة للتسيير والتوظيف اجتماعيا".

وهذا الوضع جعل من قوة الرفض التي كانت خارج دائرة الرقابة خلال بداية تكوّن مجتمع التقنية، قوة تثبيت للموجود، وعامل إدماج للمختلف وصهر للمتباين، بشكل لم يسبق له مثيل في تحول الأفراد والمجموعات إلى أدوات لإعادة إنتاج القمع الذي يمارس عليها، لأن عملية الإدماج تسير -في الجانب الأساسي منها- دون رعب مفضوح.

يقول ماركيوز: "إن النظام الديمقراطي يدعم الهيمنة بحدة أكثر مما تفعل الأنظمة المطلقة". ويرى أن من طبيعة المجتمع المغلق داخليا (ويقصد المجتمع الصناعي التقني الذي كان يحلل آلياته) أن ينفتح على الخارج اقتصاديا وسياسيا وعسكريا. ويريد بذلك تفسيره نشأة الإمبريالية التي تظهر هي الأخرى الطبيعة

---

[٣٣] راجع في هذا:
Lambert Zuidervaart: *Adorno's Aesthetic Theory*, The MIT Press, 1994, pp 67-121.

[٣٤] Herbert Morcuse: *L'Homme Unidimensionel*, Translated. into French by Monique Wittig, Editions Minuit, Paris 1968.

الشمولية للمجتمع الحديث الذي لا يمكن الفصل فيه بين التجارة والسياسة، بين المنفعة والهيبة، بين الحاجة والطلب... وضمن حركية هذه الشمولية يتم تصدير نمط "الحياة الحديثة "إلى المجتمعات "المتخلفة".

ومع تصدير المحركات وتقنيات الكمبيوتر ووسائل الاتصال وغير ذلك، يتم تصدير القيم التي تسود داخل المجتمع الذي صنعها: قيم الفرد والجماعة، قيم المدينة وتراجع وظيفة الأسرة، قيم العلمانية وتهميش المقدس، قيم السوق وتحجيم الاقتصاديات المحلية، قيم المنافسة بلا حدود وأشكال الانتظام الاجتماعي إلخ.. ولضمان استمرارية حاجة المجتمعات اللاصناعية إلى هذه الصادرات بضاعة وقيما، وحتى لا تنشأ في هذه المجتمعات قوى معارضة تحول وجهة تطورها عن الخط الذي ترسمه المجتمعات الصناعية المتقدمة، فإن المجتمعات الصناعية المتقدمة تعمل على تصدير أشكال من الضبط الاجتماعي والرقابة السياسية والاقتصادية والإعلامية تكون هي أيضاً خاضعة لمؤسسات رقابة على مستوى عالمي. ثم يخلص ماركيوز من خلال تشخيصه لأمراض المجتمع الحديث إلى أن أصل الأزمة يكمن في أن الحداثة قد جردت المجتمع من مقومات ثرائه وأبعاده الإنسانية، وحوّلته إلى مجتمع "ذي بعد واحد" قائم على المواصفات الآتية:

- مجتمع بلا معارضة، فالتقدم التقني قد طور نظاما للهيمنة متزايد القدرة ومتعدد الوسائل، هادفاً إلى التوسع والاستمرار ومنع كل محاولات التغيير الكيفي التي تسعى لإقامة مؤسسات مختلفة في طبيعتها ورسالتها ووظيفتها، تحول مسار الإنتاج وأنظمته وعلاقاته، وإبداع أنماط حياة جديدة بأهداف أكثر إنسانية. وباختصار، يقول ماركيوز: "أن يعيق عملية التغيير الاجتماعي، تلك هي الظاهرة الأكثر غرابة في المجتمع الصناعي المتقدم[٣٥]، ونتيجة ذلك وبسببه في الوقت نفسه تمّ القضاء على الروح النقدية بإدماج فعاليات الرفض والمعارضة في نسق مرتفع من تجميع البضائع والخدمات، إنتاجا وتوزيعا واستهلاكا، حتى يتنامى فيها القبول بمستوى الإشباع المادي، ويتراجع معها مطلب التغيير

[٣٥] انظر مقدمة الإنسان ذو البعد الواحد لهربرت ماركوز بعنوان: "فتور النقد، مجتمع بلا معارضة".

الكيفي، وتخفت فيها حدة النقد، لا سيما إذا ما رفعت لافتات "المصلحة العليا" و"الأمن القومي" و"الإرادة العامة".

- إلى جانب انتفاء المعارضة، فإن المجتمع الحديث قد طور أنظمة للمراقبة لم تعد تتحدد -كما في السابق- بالسلطات "المعنية" و "المعلنة"، وإنما صار الأساس التكنولوجي الذي انبنت عليه الحياة الحديثة هو ذاته عصب العملية الرقابية، وصارت الحكومات في المجتمعات الصناعية تسيّر المجتمع في شكل كتلة آلية متوزعة قطعها على شبكة إنتاجية واسعة لم تُتَحَدَّدْ بجغرافية المصنع ومكان السوق، وإنما صار المجال الخاص للأفراد ميدانا تتجلى فيه الرقابة الاجتماعية التي استنبطها الفرد فأعدمت فيه شروط الاحتجاج وكرست لديه سلوكا انضباطيا ووعيا مطابقا لمقتضيات "الاجتماع الآلي".

- يضاف إلى ذلك انغلاق المجال السياسي بالاتجاه المتعاظم للدولة نحو الشمولية والهيمنة -من خلال المؤسسات الحكومية و"المستقلة"- على المسار العام لتطور المجتمع. ولم تعد الأحزاب والنقابات أطراً للمعارضة الفعلية وقنوات تتبلور وتنضج فيها عملية التغيير، بقدر ما صارت هي نفسها جزءاً من النظام القائم تستفيد مما يقدمه الوضع من خدمة لمصالحها. وحتى عمليات التغيير التي تتم داخل المجتمعات التقنية والتي يعبر عنها سياسيا بـ "تداول السلطة" لا تستهدف قواعد بناء هذا المجتمع وآليات اشتغاله، بقدر ما تسعى إلى تعزيزها عن طريق بتجديد شرعيتها، وتجديد الجهاز الإداري الذي تقادم والإتيان بنظير له جديد، والتنافس في زيادة الإنتاج وتنويعه، والبحث عن أنجع السبل لاستغلال أجدى لمصادر الثروة، والعمل على إعادة توزيع مراكز القوى لضمان توازن الوضع "الجديد" واستقراره إلى حين حلول "التداول القادم".

إلا أن هذا التشخيص لا يضع ماركيوز في موضع اليأس من إمكانية التغيير وتحويل وجهة التقدم عما استقرت عليه. فهو يرى أن القدرة التكنولوجية التي ينطوي عليها المجتمع التقني، تلك التي سخرتها الحداثة لبناء مجتمع قمعي وشمولي مغلق، يمكنها، إن هي استخدمت بعقلانية نقدية، أن تؤسس مجتمعا حرا، إنسانيا ومفتوحا. فمن داخل النسق القائم يمكن أن تنشأ مقاومة لا تحركها نظرية وضعية، ولا تؤطرها حركات التغيير الشعبية، ولا تشعر بنبضها النقابات

التي أمست ركيزة من ركائز المجتمع القائم. هذه المقاومة ستجد عمادها في حركة العمال الذين لم تدمجهم المؤسسات القائمة في كيانها، وفي تجمعات السود المهمشين في أمريكا، وفي البلدان النامية، وفي شريحة شباب الجامعات.

ولأنه من الصعب التفكير في بروز هذا المجتمع الحر والإنساني المفتوح من خارج المجتمع القائم، فقد تحتم أن تبدأ عملية تنشئة الجيل الجديد، أو "الحساسية الجديدة" كما يسميها ماركيوز[٣٦]. في المرحلة الأولى بتحرير الوعي من هيمنة منطق الآلة، وتقويض نظام الحاجات الذي أنشأه المجتمع الاستهلاكي، ناسجا منه طبيعة ثانية للإنسان على أنقاض طبيعته البشرية الأصلية أو الأصيلة. وفي هذه المرحلة يصبح العلم فنا ويصبح الفن أداة لتشكيل الواقع لينشأ من ذلك "مبدأ واقع" جديد، ينتفي منه التمييز بين العلم والفن، وبين العقل و**المخيال**[٣٧]، وبين الملكات العليا والملكات السفلى.

وهنا تصل "الحساسية الجديدة" إلى مرحلة متقدمة من رفض الواقع القائم بأخلاقياته وثقافته، والمطالبة بأنماط وأشكال جديدة للحياة، تتميز بهيمنة الحس والمرح والصمت والجمال التي تتحول هي ذاتها إلى بنية للوجود وإلى صورة للمجتمع الجديد. وفي مرحلة تالية تبرز حاجة هذه "الحساسية" وهذا الوعي الناشئ إلى "لغة" جديدة (بالمعنى الواسع لكلمة لغة الذي يتضمن الكلمات والصور والإشارات والدلالات..) حتى يتمكن من نشر "قيمه"، وذلك لأن القطيعة مع نظام الهيمنة بصورة كلية يستوجب في مرحلة حاسمة من مراحلها التحول والقطيعة مع نظام الخطاب الذي يقوم عليه هذا النظام.

---

[٣٦] الفصل الثاني من كتاب نحو التحرر لهربرت ماركيوز ص٣٧:
Herbert Marcuse: *Vers La Liberation*, trans. into French by Jean Baptiste Grascet, Editions Minuit, Paris 1969, p. 37.

[٣٧] "المخيال" ترجمة لمصطلح "imaginaire social" الذي استخدمه عدد من علماء الاجتماع، وخاصة الفرنسيون، ويقصدون به تلك البنية المعقدة من "القيم وعمليات التعين والاندماج المحمل بمعان ودلالات"، "تفترض لغة رمزية [شيفرة] اجتماعية ومستضمرة"، انطلاقاً من أنه "ليست هناك أية ممارسة اجتماعية يمكن إرجاعها فقط إلى عناصرها الفيزيقية والمادية، ذلك لأنه ليمًا بشكل جوهر الممارسة الاجتماعية أنها تسارع إلى التحقق في شبكة من الدلالات يتم فيها استيعاب وتجاوز الطابع الجزئي للتصرفات والأفراد واللحظات"، محمد عابد الجابري: **العقل السياسي العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٠) ص ١٥، نقلاً عن عالم الاجتماع الفرنسي:
Pierre Ansart: *Ideologies, Conflits et Pouvoirs* (Paris: Presses Universitaires de France, 1977), p. 21.

ومعلوم أن ماركيوز كان رمزا لثورة الطلاب الفرنسيين في (مايو/أيار) ١٩٦٨، وكانت كتاباته الوقودَ الذي يغذيها. ونشير هنا إلى أنه قد أهدى كتابه **نحو التحرر** إلى هذه الحركة الشبابية التي كانت بداية تطبيقية لمحاولة في تحرير الإنسان المعاصر في الغرب من براثن الآلة التي صنعها لِبَسْطِ هيمنته على الطبيعة، فانقلبت عليه وسلبت حريته.

واكتلمت النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت مع وريثها من الجيل الثاني الذي شملت أبحاثه مجالات أكثر اتساعا وتفصيلا. فقد تولى يورغن هابرماس تحليل آليات الاستلاب في كيان الدولة الحديثة، لينتهي إلى نقد المؤسسات الاجتماعية الفرعية في تنوعها، التي يعود إليها تكوين الوعي الفردي والجماعي في المجتمعات الغربية المعاصرة. وواضح أن الإشكال الرئيسي الذي تصدى له هابرماس في أغلب كتاباته هو الكشف عن سبل تحرير الوعي، واستعادة الحيوية لملكة النقد الفلسفي التي غمرتها التقنية بأنظمتها القمعية المنظمة تنظيما محكما وخفيا. فقد سخر كتابه عن **الفضاء العام**[٣٨] مثلا، لتحليل آلة الدعاية وسلطة الإعلام بوصفهما وسيلتين أساسيتين من وسائل تشكيل الوعي الاجتماعي، وأداتين رئيستين من أدوات هيمنة الدولة ومؤسساتها البيروقراطية، التي تسعى لتكوين رأي عام مطابقٍ لوجهة النظر الرسمية وفاقدٍ لعناصر التمايز والاختلاف، وبالتالي لشروط النفي والمقاومة. وقد رصد الكتاب المذكور مسيرة تطور الوعي الجماعي بحسبانه رأيا عامّا في المجتمعات الأوربية، وما يقابلها من تطور تاريخي متدرج وموازٍ لهيمنة المؤسسات الرسمية على المجال العام، وما انضاف إليها مع مجيء العلمِ وثورة التقنية من قدرات متزايدة لتوسيع هذه الهيمنة والتحكم في اتجاهات الرأي العام. وقد اقترن هذا التطور في التركيب المؤسسي للمجتمع الحديث بتطور في التشريع القانوني يرمي إلى منح هذه المؤسسات سلطة شرعية ومسوّغات عقلية كافية لممارسة سيطرتها على المجال العام.

وهذا التركيب المؤسّسي الذي أصبح يمثل نموذج الدولة الحديثة جعل التداخل بين الخاص والعام يتزايد في اتجاه احتواء العام للخاص حتى أصبح فيها

---

[٣٨] راجع:

Jurgen Habermas: *The Structural Transformation of The Public Sphere* (translated from German by Thoman Burger with assist. of Frederick Lawrence), Polity Press (UK), 1989.

العام يشرّع للخاص، ليس فقط حدوده ومساحته، وإنما أيضا نمط سلوكه وطرائق استجابته واتجاه حركته بصفة عامة. فالمادة الثقافية التي يتعاطاها المواطن في الدولة الحديثة أضحت مقترنة بالآلة الاقتصادية وآلية إنتاجها، فغدت مع هذا الاقتران سلعة تخضع لقانون السوق، وظهرت عملية "الإنتاج الجماهيري" متمثلة في كتاب الجيب الذي تقدمه دور النشر لقارئ الطبقة الوسطى والفقيرة القادر على اقتنائه، معتمدة في توسيع دائرة تسويقه وتحقيق أكثر ما يمكن من الربح على وسائل الدعاية والإعلاء أكثر من اعتمادها على مضمونه وقيمته المعرفية، وبقيت الطبعات الأنيقة الباهظة مقتصرة في جمهورها على الطبقة الغنية، التي صارت تحرص أكثر فأكثر على (ديكور) المكتبة ونوعية الطبعة وشكل الكتاب أكثر من حرصها عى قراءة المضمون.

ولعل الحلقة الأكثر تقدما في مسيرة تطور الآلة الدعائية والإعلامية بوصفها أنجع أدوات التحكم في الوعي وتوجيه الرأي العام في المجتمع الحديث ما أضحت عليه المؤسسة الدعائية من استقلال بذاتها عن بقية المؤسسات إذ لم تكن غير قسم من أقسام إدارتها. وقد حولها هذا الاستقلال إلى هدف يتم الاعتناء به لذاته، فنشأت في المجتمع مؤسسات أخرى لصيانة مؤسسة الدعاية وتطوير أساليبها وتوسيع مجال فاعليتها وتأثيرها. وصارت الدعاية للمواد الاستهلاكية من بضائع وكتب تحتل المكانة الأولى في كل مشاريع الإنتاج والخدمات، فالنصيب الأوفر من الميزانية ينصرف للإعلان والدعاية حتى ليصح معها القول: إن الدعاية في نظام الإنتاج والتسويق هي التي أصبحت تروج السلعة أو الخدمة عوضا عن نوعية هذه السلعة وهذه الخدمة.

وبالنتيجة، فإن الدعاية مبدأ للسيطرة، تنشئه وتعمل على صيانته وتطويره "مؤسسة المؤسسات" لصناعة أساس شرعيتها على النحو الذي تريد. فالرأي العام الذي هو في الأصل صاحب القوة التوجيهية وقاعدة الانطلاق في صناعة القرار السياسي والثقافي والاجتماعي أصبح مع التطور الكبير في أساليب الدعاية والإعلام مجالا لتنفيذ كل استراتيجية سلطوية، وإطارا لقمع رأي المواطن وإكراهه "سلميا" على الانتظام في سلسلة من الموافقات العامة المستجيبة لإرادة الدولة وتوجهاتها. فالبرلمان الذي يمثل الإرادة العامة في النظام الديمقراطي على سبيل المثال، ويقوم بدور التطوير والتنضيج للحوار السياسي الذي يدور في قاعدة المجتمع وفي أطره السياسية. غدا بدوره شكلا من أشكال الدعاية

المركزة، إذ بادعائه تمثيل الإرادة الحرة للمواطنين، يكون قد دفع بالوعي الجمعي وبحركية الرأي العام إلى الاسترخاء والاختفاء في ثنايا ما ستفرزه مؤسسته التشريعية من نصوص وأطر قانونية خاضعة في كل الحالات إلى السياق الدعائي الشامل والاحتكاري الذي كان قد حدد مسبقا شكل الوعي الفردي ومضمونه أيضا.

ويبقى الخروج من أزمة الحداثة التي تمثلت في خلق مجتمع مفكك المفاصل، قد اخترقته المؤسسات العامة التي لا تنفك عن التناسل والاضطراد، وكبلته السلطة بآليات الدعاية وتكييف الوعي وتوجيهه لتثبيت الوضع القائم، ففقد بالتدرج روح التوثب، وخبت فيه ملكة النقد التي ميزت تاريخيا نشاط العقل الغربي، يبقى المخرج من كل ذلك بحسب هابرماس هو تنشيط الاتصالية الاجتماعية بين الأفراد داخل المجتمع، وبين المجتمع والدولة خارج الأطر الرسمية التي صارت هي الأدوات الأيديولوجية للنظام السائد. وهذه الاتصالية التي أطرت في السابق الحركية النقدية للعقل، وكانت طريقا لتطور الوعي الغربي وميلاد المجتمع الحديث، أصبحت اليوم إطارا مغلقا يشهد المجتمع المعاصر في ظله ضربا من الحصار وخنقا لإرادته الأصلية. فلزم إذن أن تنشط في المجتمع اتصالية جديدة يستعيد فيها العقل روحه النقدية، ويسترد فيها الوعيُ استقلاليته عن مجموع الإطار المؤسسي الذي صنعته تقنيات الرقابة، وشكلت وحددت مضامينه سلطة الدعاية ووسائل الإعلام. وفي كل الأحوال لن تخرج قوى التغيير عن كونها ثمرة فكرية أو سياسية لهذا المجتمع الذي تسعى للتحرر من قيوده. فهل يمكن أن يكون التحرير عنصرا خارجيا إذا ما أخفقت نظريات التحرر من الداخل في بلوغ أهدافها؟

الحداثة وما بعد الحداثة: تثبيت الثوابت

لقد حاولنا قراءة تاريخ الحداثة من خلال تتبع بذورها في حركة المجتمع الغربي منذ أعلن فلاسفته ومؤرخوه عن طي هذا المجتمع لصفحة "العصور المظلمة" عن طريق حركة فكرية واسعة استهدفت إصلاح الدين، وتجديد العقل، والنهوض بالمجتمع ليخطو خطواته الأولى على طريق الأنوار، الذي انفتح أيضا على مسار تاريخي ما زال العالم عاجزا عن توقع ما سيأتي بعده، هذا المسار هو مسار الحداثة. وقد اخترنا في هذه القراءة أن تكون من داخل العقل الغربي نفسه، تقفو خطواته، وتعمل بمنطقه، وتتكلم لغته، لنخرج منها في

النهاية بصورة توقفنا على ملامح هذا المجتمع الذي هيمن عالميا لا في مستوى إنتاجاته المادية والفكرية فحسب، وإنما أيضا في قدرته على نقد هذه الإنتاجات والعمل على تجاوز أخطائها وانحرافاتها.

غير أنه مهما اتسعت دائرة النقد وتعمقت، فإنها تبقى سجينة الرؤية المعرفية الغربية التي ترتكز إلى ثوابت بنيوية أساسية مهما اختلفت بها السبل وتشعبت وسائل التعبير عنها. وترِدُ هذه الثوابت في مستوى التصور الوجودي الغربي إلى:

- أن مركز الكون محايث له غير منفصل عنه، وأن علله التفسيرية كافية للوصول إلى الحقيقة دون الحاجة إلى مصادر أخرى.

- أن الإنسان هو سيد الكون، والمخوّل المطلق بالتصرف في إمكاناته الطبيعية وفي بقية الموجودات، وليس ذلك لكونه كائنا متفردا في خلقته، أو لكونه يَفضُلُ هذه الموجودات من زاوية أخلاقية أو غائية، وإنما لكونه أرقاها في سلسلة التطور، وأعقدها في مستوى التركيب المادي، ومن ثَمَّ فهو أقدرها على التحكم والسيطرة.

- أن العقل هو أداة الإنسان الوحيدة لإدراك محيطه والكشف عن مجاهيل الطبيعة بما فيها كيانه الإنساني، وأن هذه المجاهيل هي أمر مؤقت، فتراكم المعلومات التي تحصل مع تقدم الزمن كفيلة وحدها بتوسيع رقعة المعلوم وتقليص رقعة المجهول إلى أن ينتفي تماما. وإذا ما تعذرت معرفة بعض جوانب الطبيعة والإنسان، على الرغم من توافر الشروط المادية لمعرفتها، فإنه يتم إخراجها من دائرة الوجود أو على الأقل من دائرة الحضور في الوعي الإنساني.

- أن تاريخ الإنسان تقدمي ووحيد الاتجاه، ولا غاية له غير اطراد التقدم وتحقيق التكاثر على صعيد الإنتاج المادي والعملي، حتى تنبسط سيطرة الإنسان على مختلف المساحات. وقد ورث الإنسان الغربي هذه المسيرة التاريخية بحكم قدراته الخارقة على مغالبة الطبيعة والغيب معا، وإفساح المجال للعقل وحده ليقود مسيرة الإنسان ويقيم قواعد الاجتماع.

- أن المجتمع الغربي هو الحلقة الأكثر تطورا في أنماط الاجتماع البشري، وأن هذا التطور يستوعب جوانب الحياة كافة. فالنظم الاقتصادية والسياسية والإدارية والفنية والعمرانية لم تعرف درجة من التطور تماثل أو حتى تقارب ما بلغته في المجتمع الغربي الحديث. والعقلانية والعلمانية هما السمتان الغالبتان على منظومة القيم التي تسيّر هذه النظم ومؤسستها الفرعية.

- أن الطريق إلى الحداثة هو الطريق إلى الغرب، أو على الأقل الطريق الغربي إليها، وذلك يعني أن تتجرد المجتمعات الطامحة إلى التحديث من ميراثها القيمي وتصوراتها الثقافية والدينية والأخلاقية، وأن تستبدل بعلاقاتها الداخلية التقليدية التي تشكل أساس لحمتها وشرط وحدتها علاقاتٍ أخرى توصف بكونها "حديثة".

كل هذا يعني أنّ اتجاهات النقد التي تضع نفسها خارج السياق الغربي للحداثة، والتي تريد أن تكون أكثر جذرية، ولا تنحبس داخل حدود الإطار النظري والفلسفي للمشروع الثقافي الغربي، ينبغي أن تتصدى لهذه الثوابت بداية من أسس التصور، وانتهاء إلى آخر الأشكال التطبيقية التي تجري عليها أحوال الناس في المجتمع الحديث. ولا شك في أن النقد الذي توجهه تيارات الفكر الغربي من داخل إطارها المرجعي لمسار تطور مجتمعاتها يصلح مادة معرفية-مهما تلبستها الروح الأيديولوجية- تسهم إلى حد بعيد في كشف تاريخ الحداثة الذي نحن معنيون بفهمه، ليس لذاته فحسب، وإنما أيضا لأنه يسهم من زوايا متعددة في تصحيح وعينا بذاتنا، وبالتالي في دفعنا إلى تصحيح موقفنا الفكري ووضعنا الحضاري. ولا شك كذلك في أن مجرد التأمل في هذه الثوابت من خارج بنيتها يفتح -منذ الوهلة الأولى- مجالا واسعا وخصبا من التساؤلات والإثارات النقدية التي تقف بوضوح شديد على مواضع الإعاقة والقصور فيها، وسيكون ذلك موضوعا لمقالة قادمة بإذن الله.

ولكن لا بأس من الإشارة هنا إلى أن جلّ هذه الثوابت تحتاج إلى إثبات، وإذا كان الأساس التصوري الذي يرفض أن يكون وراء الوجود الطبيعي المادي وجودٌ آخر، أو على الأقل لا يعير ذلك أي اهتمام، وإذا كان الأمر مجالا للنقاش الفلسفي النظري المحض، أي أن إثباته أو نفيه لا يتجاوز -عند النقاش- حدود البرهنة القولية لهذا الطرف أو ذاك، فإن المسائل الأخرى يمكن المحاججة في شأنها بمنطق البرهان الغربي نفسه، أي بما لا يخرج عن إطار العقل ودائرة التجربة.

فإعادة قراءة التاريخ من خارج الإحداثيات الغربية ستضعه في سياق آخر يختلف تماما في حركة صعوده ونزوله عن شكله الراهن. فأسطورة "العصور المظلمة" مثلا التي تعدها القراءة الغربية للتاريخ حالة إنسانية عامة سبقت بإطلاق مجيء "عصر الأنوار" ليست في الحقيقة إلا ليّا لعنق التاريخ وتضييقا في أفقه لإجباره على الدخول من بوابة "المركزية الأوروبية". فإذا كان التقدم الذي عرفته الإنسانية مع الحضارة الغربية قد تجاوز، على صعيد تكديس السلع

والخدمات والمعلومات، كل حدود التوقع، فإن الحضارات السابقة قد عرفت هي الأخرى عصورا من الصعود، سواء على مستوى المعرفة النظرية أو على مستوى الإنجاز المادي، وإن ما يسميه الغرب "عصر الظلمات" كان في الحقيقة قد شهد مجالات من التقدم أذهلت عقول المؤرخين "المحايدين".

يقول ب.ويلسون صاحب مقالة "الإسلام والمد العربي" في كتاب "العصور المظلمة": "إن الثورة المفاجئة التي شهدها العرب خلال القرن السابع تعد أمرا فريدا في التاريخ. ففي ظرف ثلاثة أجيال تجمعت القبائل المتناثرة التي كان بعضها قارّا وبعضها متنقلا، تعيش على التجارة وعلى ما تنتجه الأرض، وخرجت منها إمبراطورية غنية وقوية تهيمن على كامل جنوب المتوسط والشرق الأدنى، من أفغانستان إلى إسبانيا، فكيف حدث ذلك؟" ولا شك في أن المعني بالإجابة عن هذا السؤال وهذه الحيرة هو نحن، الذين كانت الحقبة التاريخية الفريدة بعضا من تاريخنا.

والأمر نفسه يجري على موضوع نمط الاجتماع الغربي، الذي يمكن للعين الفاحصة أن تقف فيه على مواطن خلل تساوي، وربما تزيد، عما فيه من جوانب تفوّق، سواء تعلق الأمر بأشكال الانتظام أم بمضمونه أو بوجهة التقدم ذاتها وما أفضت إليه حتى الآن من مآلات كارثية على صعيد الفرد والمجموعة والبيئة الطبيعية والاجتماعية معا، مما يدعو إلى التساؤل عن حقيقة أن الحداثة فعلا تجسيد لأفكار الأنوار، أم هي ضرب من الالتفاف عيها، وانقلاب تدريجي باتجاه إحياء الجوانب الأكثر ظلامية في "العصور المظلمة".

وما يقال عن ذلك يقال أيضا عن الوثوقية الصارمة في كون الطريق الغربي إلى الحداثة هو طريق الإنسانية كلها، وأن الغرب هو النموذج الوحيد الواقعي والممكن الذي ينبغي أن يتبع لإدراك هذا القدر الكوني المحتوم[39]. إن إسهامات الإنسانية الواسعة في إنجاز الحداثة والحداثة الغربية بالذات أمر لا ينبغي للغرب أن ينكره، كما لا يمكنه أن ينكر أن الثراء الذي عليه تجربة الإنسان غير الغربي كفيلة بالإضافة إلى هذا المشروع العالمي، سواء من باب الإغناء، أو من باب النقد والتصويب، أو من باب التجاوز وتقديم نماذج إنسانية أخرى مغايرة للحداثة القائمة في أسسها وفي غائيتها.

---

[39] وذلك هو مضمون مقولة فرانسيس فوكوياما عن نهاية التاريخ، راجع كتابه
The End of History and The Last Man

يصدر قريبًا عن

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

إشكالية التحيز

رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد

تحرير: د. عبد الوهاب المسيري

يضم الكتاب مجموعة الأبحاث التي قدمت إلى مؤتمر إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة إلى الاجتهاد الذي عقده المعهد العالمي للفكر الإسلامي مشاركة مع نقابة المهندسين المصرية في القاهرة عام ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.

منظورات علم السياسة في مرحلة ما بعد الحداثة من منظور إسلامي*

أبو منير إيريك وينكل[1]

يمكن تفسير التحولات المنظورية في علم السياسة (ما بين الخمسينيات والثمانينيات) بصورة أفضل في سياق المواجهة مع **الآخر**، وهي مواجهة مرت بأطوار ثلاثة. الأول: تصوير **الآخر** بصورة واثقة من نفسها، وكانت تلك سمة الحداثة؛ والثاني: الخوف من **الآخر** والرغبة في التحكم فيه، وتلك هي سمة نهاية الحداثة؛ أما الثالث: فيتمثل في الإدراك المفرط **للآخر** وتتفيهه، وتلك هي سمة ما بعد الحداثة.

وقد وقعت هذه المواجهة مع **الآخر** في سياق خِطَابي أو معرفي أوسع، وذلك ما يقتضي النظر في التحولات المعرفية كذلك.

التحولات المنظورية (Paradigm Shift)

يتضمن مفهوم المفكر الفرنسي ميشال فوكو Michel Foucault للحفريات القول بأن الأنساق العلمية صحيحة في إطارها الخاص بها؛ وهكذا

---

* نشر المقال باللغة الإنجليزية بعنوان: "Paradigms and Postmodern Politics From an Islamic Perspective" في المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية *The American Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 8, No2, 1991.* وترجمه إلى العربية محمد الطاهر الميساوي.

[1] دكتوراه في العلوم السياسية من جامعة ساوث كارولاين، أستاذ مشارك بالجامعة الإسلامية، إسلام آباد باكستان.

فإن أية طائفة من المعطيات والمعلومات التاريخية ينبغي الحكم عليها وتقييمها حسب الطور التاريخي الذي تنتمي إليه والإطار الذي تندرج فيه. وقد التقط توماس كون Thomas Kuhn فكرة الإطار التاريخي والنسبية الثقافية هذه وأعاد تقديمها في نظريته عن الثورات العلمية، وإن كان قد فعل ذلك بصورة أقل صقلاً وتعقيداً من **فوكو**. يرى كون بحق أن الكتب العلمية الجامعية تمثل التاريخ المعترف بصحته للعلوم الاعتيادية المعيارية(normal science)، وينطوي هذا النمط من الكتابات العلمية على الخرافةِ القائلةِ بأن العلوم تتبع مساراً تراكميا مطرداً في نموها.

فالعقلية الأسطورية التي تهيمن على الكتب العلمية الجامعية ترسم لنا تاريخ الإنسان الأبيض العظيم وتدوّن تجاربه الكبرى وهو يحشد طاقاته في المسيرة الزاحفة للتقدم العلمي. وفي هذا الإطار، يبين **كون** أن ديناميكا أرسطو أو الديناميكا الحرارية السعرية علمية ومتماسكة داخليا، وهي لذلك صحيحة، شأنها شأن الديناميكا أو الديناميكا الحرارية المعاصرة لنا.

وهكذا يستوي علم الفلك المتمحور حول الأرض وعلم الفلك المتمحور حول الشمس صدقاً وصحة من حيث "توافقهما" مع الطبيعة. وما يحدث هو أنه عندما تتغير الأسئلة المطروحة تثور أسئلةٌ جديدة محدِثةً توترًا في منظومة علم الفلك المتمحور حول الأرض، وذلك من شأنه أن يستتبع تحولاً منظوريا (أو ثورة). وبطبيعة الحال، فإن العلماء المهتمين بالمنظور الجديد يقنعون أنفسهم بأن المنظور القديم كان خاطئا، وعندئذ يبدأون في الإسهام في أسطورة الكتب الجامعية مبرزين أن العلم يتقدم في حركة صاعدة أبدا. وهكذا تظهر خرافاتٌ أخرى مشابهة تَصِم بيسر قرونا عديدة بأنها عصور مظلمة أو بأنها ـ على أفضل تقدير- عصور وسطى، مؤسِّسةً بذلك مشروعية العصر الحديث بوصفه عصرَ النور، وذلك على حساب العصور الأخرى.

ويصف فريد ريك جيمسون Frederick Jameson هذا الولع بالتحقيب ـ بحق ـ بأنه علامةٌ مميزة للحداثة.

إن الآلية التي حددها **كون** بوصفها ثورةً علمية آليةٌ سلبية وغير ضارة. فاستخدامه المكثف لصيغة المبني للمجهول في وصف بنية الثورات العليمة

يكشف عن رؤيته الساذجة وغير النقدية للتقدم العلمي. فما يسميه "المخطط الرائع المحكم والبسيط لعملية الاكتشاف العلمي"[٢] يتم حصوله عبر تجربة/لعبة الأوراق غير المتجانسة. وهذه التجربة / اللعبة تتمثل في عرض سلسلة من الأوراق ـ بعضها شاذ (مثل الورقة ٦ ذات البستونة الحمراء) ـ لمدة وجيزة من الزمن. وعند تحريك الأوراق بسرعة خاطفة، يكون بإمكان المشاهد أن يحدد الأوراق غير المتجانسة بسرعة وثقة، ولكن بصورة خاطئة. ولا يساور هذا المشاهدَ الشكُّ فيما رأى إلا عندما يُعطَى وقتا أطول للنظر إلى الأوراق؛ وبعض الناس بإمكانه أن يرى أن الورقة شاذة فعلاً، بينما يظل آخرون في حيرة عاجزين عن تحديد الورقة الشاذة. إن هذه التجربة / اللعبة تقول لنا الكثير عن أحوال النفس وعن **كون** نفسه. ولكنها لا تقول لنا شيئا عن الثورات العلمية؛ ومع ذلك فهي القوة الوحيدة التي يحددها **كون** بصورة جلية على أساس أنها عامل التغير المنظوري والثورة العمية.

إن الأنساق العلمية ـ كما يمكن البرهنة على ذلك ـ هي السبل الصحيحة للنظر إلى العالم، وهي بهذا الاعتبار، صحيحة أيضا داخليا. هذه هي النتائج التي توصل إليها **فوكو** في في دراسته لنشأة الطب العيادي في العصر الحديث وفي حفرياته المعرفية[٣]. ويضيف **كون** إلى ذلك أن الأنساق العلمية ـــ من حيث علاقتها الخارجية بالعالم ـــ صحيحة طالما أنها تقدم حلولا وأجوبة للأسئلة المطروحة. ومع ذلك، فإنه عندما تتغير الأسئلة المثارة يضطرب المنظور، بحيث يمكن للعلم المعتاد (normal science) أن يفسح المجال أمام الثورة التي تؤسس وضعها المعتاد الخاص بها. وتتمثل الآلية التي يقترحها **كون** لحصول ذلك في أن شخصاً ما يكتشف، بإمعان النظر بصورة أو بأخرى في واقعة معينة، شذوذاً كان قد جرى من قبلُ تشخيصُه بصورةٍ صحيحة، ولكن تمت تنحيته جانبا خطأً، ومن ثم يدشن علماً معتاداً جديداً. إن هذا لأمر سخيف، وهو دليل

---

[٢] توماس كون: بنية الثورات العلمية، Thomas Kuhn: *The Structure of Scientific Revolution* University of Chicago Press, 1962, p. 64.

[٣] لتحصيل فكرة عامة ومكثفة التطور الفكري والتحولات الأساسية لفوكو راجع كتاب: **ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية**، تأليف أوبيردريفوس وبول رابينوف، وترجمة جورج أبي صالح، معهد الإنماء القومي، بيروت وباريس، د.ت. (المترجم).

قاطع علـى أن **كـون** نفسـه غـارق في عالمـه الأسـطوري الـذي شـيدته الكتـب الجامعيـة، شـأنه شـأن العلمـاء الممارسـين للعلـم المعتـاد. إن المفتـاح للتحـول المنظوري هو التحول في القضايا والأسئلة المطروحة، وهذه بطبيعة الحـال واقعة اجتماعية وسياسية. إلا أن **كون** يتجاهل السياسة تماماً ويبدو غير قادر على إدراك أن المجتمعات تفرز أسئلة ومشكلات تتطلب إجابات وحلولاً. فهو ما يزال يعيش في عالم دافئ ومريح يمكن التضحية فيه بأي شيء، بل بأي إنسان، على مذبح التقدم العلمي للغرب.

إن الشذوذ الضئيل المتناهي الصغر، الذي لا يكاد يُـدْرَك إلا أن نكون غير غارقين نشوة في أساطيرنا وأوهامنا، هو التوافق بين المجهود العلمي واحتياجات سلطة الدولة. فعلم المسار المنحني (لنمذبنـات) وحركة القطع المكافئ، مثلا، يتوافق مع حروب المدفعية في أروبة ويجد تفسيراً جيداً له في الفكر الماركسي أو الفكر النقدي المتطرف على حد سواء. فكون القسم الأكبر من الأبحاث العلمية تموّله الدولة ويجد تطبيقاً عسكريا فوريا لنتائجه هو نفسه إحدى حالات "الشذوذ" هذه؛ وأن يَمنح سلاحُ البحرية (في الولايات المتحدة) مبلغ ١١٣ ألف دولار لإجراء أبحاث على الحمام الزاجل يبدو عملاً بريئا بصورة معقولة، ولكن الهدف الذي يرمي إليه سلاحُ البحرية هو ــ في الحقيقة ــ البحث عن طرق للاتصال في أعقاب حرب نووية. وكذلك فإن استكشافات ستيفن هوكنغزStephen Hourkings في مجال الجاذبية ــ وهو بحث له من الأهمية المستقبلية المحتملة ما كان لنظرية أينشتاين في النسبية العامة ـ قد اشترتها ودفعت تكاليفَها وزارةُ الدفاع الأمريكية (البنتاغون). وقد يكون **هوكنغز** ذا رغبة في اكتشاف أسرار كون بدون إله، وهو هدف علمي معقول تماماً؛ غير أن ما تريده البنتناغون هو معرفة كيفية اختلاف الجاذبية من مكان لآخر على سطح الأرض، وذلك حتى تستطيع تحقيق درجة أفضل لدقة صواريخها وقذائفها. وهكذا فللعلماء أن يرقصوا كيفما شاؤوا، ولكن لا بد من أن يدفع أحد الثمن.

إنه يكاد يكون من المستحيل أن يجد المرء مثالا واحداً للأبحاث العلمية "الخالصة" في الدوائر العلمية الغربية، ويكاد يكون من المستحيل كذلك العثور على بحث يسير وفق خطة لا تتناغم مع القوة المتعاظمة للدولة. إلا أن **كون**

يرى - على الرغم من ذلك - أن حالات الشذوذ تلك أمر خفي، ومن ثم فهو لا يجد غضاضة في الاعتقاد في الخرافة القائلة بأن العلم يسير على نحو ما، دون أن تكون له علاقة بالسياسة أوالاقتصاد. والعلماء الذين يشيرون إلى مثل هذا الشذوذ يتم إسكاتهم، مهما كان من ارتفاع أصواتهم في العقد السابع من هذا القرن (مثل نووتني Nowotny وروز Rose وليونتين Lewontin وكامين Kamin وسواهم ممن يرومون تحرير العلم).

ولو أن رؤية **كون** لبنية الثورات العلمية كانت صحيحة حقا، إذا لكان للعلماء الذين تم إخمادُ أصواتهم أن يستريحوا وأن ينتظروا حتى تُصبح حالات الشذوذ ظاهرة للعيان، فيتم بذلك تدشينُ علم معتاد جديد. أمّا وأن مثل هذا العلم المعتاد الجديد سيكون في موقع المعارضة لسطوة الدولة واستغلال الشعوب وإهدار البيئة، فإننا على يقين من أن كتب التاريخ في المستقبل لن تنص - بصيغة المبني للمجهول التي يستخدمها **كون** - على أن زيدا أو عمروا من العلماء قد اكتشف كيف كان يتم تحريف وظيفة العلماء من خدمة الإنسانية إلى خدمة سلطان الدولة، وكيف أن علماء آخرين ضاعفوا من تجاربهم مدشنين بذلك العلم الجديد للتحرر والانعتاق. ومن ثم فنظرية **كون** يعوزها المؤشرُ السياسي، وهي كذلك خاطئة فيما تقدمه من وصف وتصوير لحركة العلم. ونظرا لفقدانها البعد السياسي، فهي كذلك مخطئة في تنبؤاتها. ولو أن **كون** كان على حق فيما ذهب إليه، لأدت حالات الشذوذ هذه إلى تغيير العلم؛ ولكن لما كان يعوزه البعد السياسي في تنظيراته، فهو لا يستطيع أن يدرك أن سلطة الدولة ستواصل التمسك بخرافة التقدم حتى تبقي على الرابطة بين القوة والمعرفة قوية، وحتى تخمد أصوات الاحتجاج الداعية إلى علم يسوده العدل.

ولكي نضع هذا التفسير للقاء مع **الآخر** في إطار منظوري لعلم السياسة، لننظر في مقالة ريتشارد أشلي Richard Ashley، التي تمثل محاولة للنقد الذاتي داخل المدرسة الواقعية. يرى أشلي[٤] أن الواقعيين الجدد (أمثال كينث والتز Kenneth Waltz وستيفن كراسنر Stephen Krasner وروبرت لبن Robert

٤ Richard K. Ashley: "The Poverty of Neo-Realism", *International Organization*, Vol.38, No 2 (Spring 1984).

Gilpin وروبــرت تكــر Robert Tucker وجــورج مودالســـكي George Modelski وتشالز كند لبرغر Charles Kindleberger) فقـدوا قـدرة المنظـور الواقعي بسبب تحولهم إلى أصحـاب نزعـة "دولتيـة" (statist) ونفعيـة ووضعيـة وبنيوية. وعلى الرغم من أن أشلي من الراسخين في علم السياسة، وعلى الرغـم كذلك من حرصه على النقد البناء، إلا أن الذيـن ردّوا عليـه كـانوا علـى قلـب رجل واحـد في نقدهـم لجهـوده. فلننظـر في حجـة أشـلي والنقـد الموجـه إليـه، ولنضع ـ من بعد ذلك ـــ مناقشـتنا هـذه في الإطـار الأوسـع لتفسـير اللقـاء مـع الآخر.

إن نقطة الارتكاز في حجة أشلي يمكــن الإمســاك بهـا في استشـهاده ببيـار بورديـو Pierre Bourdieu[٥] الـذي يقـول: "إن نظريـة المعرفـة بعـد مـن أبعـاد النظرية السياسية لأن القوة الرمزية الـتي يتـم عبرهـا ـــ بصـورة خاصـة ـــ فـرض مبادئ محددة لصياغة الواقع هي ـ في حقيقتها ـ بعد أساسي للقدرة السياسـية". وهذه الفكرة الرابطة بين المعرفة والسلطة وصياغة الواقع وتشكيله هـي القـاعدة المشتركة لكل الانتقادات التي قال بها أشلي.

فالانتقاد الرئيس الأول الذي يوجهه أشلي إلى الواقعيين الجدد ينصب علـى النزعة "الدولتية"، حيث يبيِّن أن الموقف القائل بأن الدولة فاعل اجتماعي الـتزام ميتافيزيقي سابق على العلم، وبالتالي لم يتعرض للتمحيــص والنقـد. فـالواقعيون الجدد يرون أن النظام القـائم هـو النظـام الطبيعـي، ويتحـيزون ضمنيـا إلى هـذا الطرف أو ذاك في خضم صراع المصالح المتعارضة. كمـا أن انحيـازهـم الفكـري للنفعية يجعلهم يعطون الأولوية للفرد علـى حسـاب الجماعـة، في حـين يفـترض انحيـازهم للعقلانيـة أن أساسـاً واحـداً فقـط مـن الأسـس المنطقيـة للعلاقـة بـين الوسائل والغايات هو الصحيح في جميع الأحوال وبالنسبة لجميع الناس. وهكذا

---

[٥] أصدر بورديـو (Pierre Bourdieu) كتاباً بعنوان موجز لنظرية الممارسة (*An Outline of a Theory of Practice*)، وهو ثمرة لدراساته الميدانية لمنطقة القبائل في الجزائر. إلا أنه ـ كما لا حظ ذلك أدوارد سـعيد ـــ خالٍ مـن أية إشارة إلى الاستعمار الفرنسي وآثاره هناك.

يصير النظام الاجتماعي مسرحاً يجد فيه كل اللاعبين فرصاً متكافئة حيث تُستنفد كلُّ التوقعات المتبادلة بين فاعلين يتسمون بالعقلانية والأنانية.

وطبقاً لنظرية غار Gurr في الإرادية والاختيارية، يعتقد الواقعيون الجدد أن التغيير المؤسَّسي يحدث بصورة تلقائية نتيجة للتغيرات الحاصلة في المطالب والقدرات المتنافسة لمختلف الفاعلين. وبتجاهلهم للقوى السياسية الحقيقية التي تغير المؤسسات أو تنشئها، فإن الواقعيين الجدد يمكنهم أن يروا أن في تواطئهم مع السلطة السياسية أمراً محموداً وأن ينظروا إلى نتائج الخيارات السياسية على أنها أمور طبيعية. وما يلزم عن هذا الجهل المحمود هو أنه يتم إضفاء الشرعية على سلطة الدولة من خلال المشاركة الطوعية لمواطنيها، كما يتم إضفاء الشرعية على نظم العالم السياسة بوصفها نواتج طبيعية للاحتياجات المتغيرة، وذلك كله تحت رعاية مدبِّر خيِّر لنظام العالم. فالتحيز التام لهؤلاء يحول بينهم وبين مناقشة أشكال الاتفاق الاجتماعي التي قد تكون هي نفسها محملةً بالقيم، وطارئةً تاريخياً، وقابلةً للتغيير.

ولما كان الواقعيون الجدد لا يدركون أن موضوع دراستهم ومنهجها مشبعان بالقيم (أعني المحافظة على التوتر الفعال وعلى الوضع الراهن للبُنى الهيمنية)، فإنهم مقتنعون بأنهم إنما يدرسون عالما متفرداً وبسيطاً يوجد باستقلال عمن يقوم بملاحظته ودراسته. وكأنما هم يقولون بكل بساطة: إنه عالم موجود، ونحن نقوم بدراسته لا أكثر ولا أقل. وبما أن الأهداف العقلانية هي وحدها التي لها معنى في الإطار الذي رسمه الواقعيون الجدد، فإن الفاعلين [الاجتماعيين] محكوم عليهم بالتواصل فيما بينهم وفق قواعد إجرائية. فنحن نصير بذلك أدواتٍ من المفروض أن تُقْهَر ويُتَحَكَّم فيها، إذ إن الشكل الوحيد لاحتجاجنا هو .. السلبية. فليس هناك أيةً وسيلة للاحتجاج ليست موصومةً بالإرهاب، وهكذا فإن هذا الصنف من النزعة الوضعية يَحُدُّ بصورة بعيدة المدى من أصوات الاحتجاج الممكنة.

وتتمثل أخطاء الواقيين الجدد، من الناحية البنيوية، في أربعة أمور أو ما سماه أشلي "الباءات الأربعة"[٦]. إنهم ــ أولاً ــ ينكرون التاريخ بوصفه عملية متحركة (process)، وهم ــ ثانيا ــ ينكرون أهمية الممارسة (practice) وقيمتها. أما ثالثا فهم يحصرون القوة (power) في أنها مجرد قدرة؛ وأما رابعاً فهم ينكرون السياسة (politics) فناً ومهارةً. وباختصار، إن الواقعيين الجدد يفترضون أن النظام القائم هو النظام الطبيعي، ويضيقون الخطاب السياسي ويحصرونه، وينفون التنوع عبر الزمان والمكان، ويُخضِعون الممارسة للرغبة في التحكم والسيطرة، ويحسبون أن الأفكار الخاصة بالقوة الاجتماعية تنأى عن المسؤولية.

وقد جاء رد **غيلبن** غاية في الضعف، فهناك عدد من أوجه النقد الذاتي أبرزها أشلي نفسه، على أن رد غيلبن يتضمن أمرين. أولا: يعترف **غيلبن** بأنه لم يطلع على الترجمة الإنجليزية لمقالة **أشلي**، وقد ورد ذلك في إشارة إلى جملة جمع فيها **أشلي** على صعيد واحد قضايا الآخرة (eschatology) والتأويل (hermeneutics) والخطاب (discourse)، وهي جملة ثبت أنها غاية في التعقيد والإبهام بالنسبة **لغيلبن**. أما الأمر الثاني فهو التسويغ الذاتي الغاضب للنفس. ويستحق المقطع الأخير من كلام **غيلبن** أن نورده كاملا هنا، فهو مضطر إلى "القيام ببعض التنازلات"، إذ يكتب بلهجة الواثق من نفسه فيقول:

"إن **أشلي** على صواب، فأنا أمرؤ" ليبرالي غير عملي". إني أومن بالقيم الليبرالية للفردية والحرية وحقوق الإنسان، كما أحب أن تكون بلادي ممثلة لهذه القيم ومناصرة لها. وأعتقد كذلك أنه علينا ـ نحن علماء الاجتماعيات ـ أن ندرس الحروب والظلم، وكذا الامبريالية، وذلك حتى يمكن القضاء على هذه الشرور. وإني لأومن، كقاعدة عامة، أن المعرفة أفضل من الجهل. إلا أنني ــ وعلى وجه القطع ـ لا أومن بالتقدم الآلي؛ بل على العكس، لا يقين عندي إن كان هناك تقدم في المجال الخلقي وفي الإطار الدولي. وفي الواقع فقد كان هناك بعض النظم الدولية العابرة أكثر إنسانية ورحمة من غيرها، أستطيع أن أذكرمنها

---

[٦] العبارة الإنجليزية هي: "what Askley calls the four p's" (المترجم).

مراحل الهيمنة العالمية للبريطانيين والأمريكان، مهما كان فيها من أمر حرب الأفيون وحرب فيتنام وغير ذلك من صور الإساءة في استعمال القوة. إن الرؤية التطورية للتقدم الآلي هي المسألة التي تميز في الحقيقة بين أكثر الناس واقعية وأكثرهم مثالية. ففي حين يميل الأولون إلى الاعتقاد بأن التقدم التكنولوجي والاعتماد الاقتصادي المتبادل المتزايد بين الشعوب والبروز المزعوم لمجتمع عالمي كلها أمور تحدث تحولات في طبيعة العلاقات الدولية، إلا أنني أميل إلى الاعتقاد في القوى الأبدية للصراع السياسي التي قال بها مورغنثاو Morgenthau وما تفرضه من حدود على الكمال الإنساني. ففي نظري على الأقل، إن هذه النزعة الخلقية الشكية ـ مقرونةً بالأمل في أن العقل سيكون يوماً ما أكثر تحكما في أهوائنا وعواطفنا ــ تمثل جوهر المذهب الواقعي، وعلى أساسها يتوحد الواقعيون في كل جيل"[٧].

إن مفهوم غيلبن لليبرالية يتجاهل تماماً قوة الفكرانية[٨] (الايديولوجيا)، إذ أنه فقط في إطار فكرانية ليبرالية يمكن لخرافة الحرية وحقوق الإنسان (وأنواع المأكولات الشعبية الأمريكية) أن تجد تأييداً لها. فالمحافظون وهم ينشطون في نهاية عصر الحداثة، من المحتمل ـ أكثر من أي وقت مضى ــ أن يسلموا بأنهم يعيشون في ذروة عنف رهيب وفي نظام قِوامه العنف المدمر. غير أنهم قادرون على اعتناق المبدأ القائل: "الأفضل أن يكونوا هم لا نحن". فالإنسان الليبرالي يلتقي بالآخر ويمارس أصنافا لا تصدق من العنف، ولكنه يصر على أن يقوم بذلك كله من أجل الحرية والعدل ونموذج الحياة الأمريكية. وعبارة **غيلبن** "نعم، حتى الامبريالية" إن هي إلا عبارة فارغة. فنحن لا يمكننا أن نصدق أن **غيلبن** غير واعٍ بأن أمريكا قوة أمبريالية، أو أنها مارست (في بعض الأحيان) أعمالا غير خلقية. إنها لفِكْرانيةٌ شفافة، نقولها مرة أخرى، تلك التي تسمح لغيلبن أن يؤمن بأن أمريكا قوة خيرة في العالم؛ وإن أي اختبار منطقي صارم

---

[٧] روبرت غيلبن:
Robert G. Gilpin: *International Organization* 38, No 2 (Spring 1984), P.304.

[٨] راجع في تسويغ استخدام لفظة "فكرانية" (بوصفها مصدراً صناعيا على وزن ـ عقلانية) ترجمة للفظة 'ideology' في طه عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم التراث** (الدار البيضاء / بيروت، ١٩٩٤)، ص ٢٤ ـ ٢٥، الهامش(المترجم).

لهذه الدعوى غير ممكن؛ كما أن أية محاولة لعدّ الناس الذين قتلوا والثقافات التي دُمِّرت أو لتقدير مخاطر الدمار النووي والبيولوجي والكيمياوي، كل ذلك مستبعد في إطار الفكرانية الليبرالية.

لنطمئن إلى أن **غيلبن** يفضل، كقاعدة عامة، العلم على الجهل. ولكن يبدو ـ علاوة على ذلك ـ أنه يعتقد أن **أشلي** يعمل على إيقاع الانفصام بين المثاليين والواقعيين، وهذا أمر مجانب للصواب تماما. **فأشلي** لا ينتمي على الإطلاق إلى مذهب **جون كينيدي** في التقدم التكنولوجي، ذلك المذهب الذي يرى أن التكنولوجيا ستؤذن بميلاد عالم جديد. وليس **أشلي** كذلك من المدرسة نفسها التي ينتمي إليها ريتشارد فولك Richard Falk، والتي ترى في الاعتماد المتبادل (بين الدول) وفي المجتمع العالمي الآخذ في البرور علامات على نظام خلقي وشيك الحدوث. أما بالنسبة لقول **غيلبن** إنه يعد "عهود الهيمنة البريطانية والأمريكية" من بين العهود الإمبراطورية الأكثر رحمة وإنسانية، فما الذي كان بإمكاننا أن نتوقعه؟ إن علماء السياسة "الراديكاليين" (الجذريين) يرون أن الشرور "العارضة" لكل من بريطانيا وأمريكا لم تكن قط مجرد هفوات أو أخطاء، بل إنها نتيجة لقواهما واختياراتهما السياسة الأساسية. فحرب فيتنام لم تكن خطأً، إنها حصيلة للقوى الأساسية في صنع السياسة الخارجية الأمريكية. فالقضية ليست: لماذا حدثت الحرب، وإنما السؤال لماذا وقعت هناك، وفي أي مكان آخر ستقع؟

فالمفكر "الراديكالي" نعوم تشومسكي، على سبيل المثال، ينصح الليبراليين بألا يزعجوا أنفسهم بإرشاد السياسيين إلى أن خططهم للسلام في أمريكا الوسطى إنما هي في الحقيقة تزيد الوضع سوءاً. وهو كذلك يشير عليهم بأن يتجنبوا التركيز كثيراً على شرور السياسات الخارجية الراهنة، ويحثهم على أن ينظروا إلى السياسة الخارجية الأمريكية نظرة تاريخية. ذلك أن الميل إلى الاقتصار فقط على المآسي الحالية لتلك السياسة يغري الليبراليين بالاعتقاد بأن مجرد التخلص من تلك الشرور كفيل بأن يعيد أمريكا إلى مكانتها المقدرة لها في حمل مشعل الإنسانية.

وعلى العكس من ذلك، إن النظرة التاريخية إلى السياسة الخارجية الأمريكية تُظهر أن العنف الخيالي والتدمير الواسع النطاق للأمم والمجتمعات والبيئة جزء لا يتجزأ من التكوين الأمريكي، وليس مجرد انحراف عارض. إن ذلك المجمع الراديكالي — أعني الكونجرس ـ تولى توثيق النشاطات العسكرية للولايات المتحدة الأمريكية في الخارج، في حين ركز مؤرخون آخرون على عمليات الإبادة الجماعية للسكان الأصليين وتوسيع الحدود، وعلى مسألة المصير، على أساس أن ذلك كله يمثل عوامل فعالة في السياسة الخارجية الأمريكية. لقد توصلت ـ في ضوء ما سبق ـ إلى أن الفكرانية ينبغي أن تكون موضوع التركيز في أي تحليل للوضع الأمريكي. وإلا لماذا تستطيع صحيفة **نيويورك تايمز** أن تستهزئ بالانتخابات السوفيتية دون أدنى اعتراف بأنه كان هناك مرشح واحد لسبعة من مقاعد مجلس ولاية لويزيانا الثمانية، وأن ثمانيةً وتسعين بالمائة من أعضاء المجلس الذين خاضوا الانتخابات عام ١٩٨٨ تمت إعادة انتخابهم؟[٩] إن الولايات المتحدة الأمريكية متورطة في حرب عنف مروعة، ولربما هي حرب أشد عنفاً مما نعلم لأنها خافية عن أعين المواطن الأمريكي إلى حد بعيد. وكما يقول زعيم اشتراكي من البرازيل:

"أستطيع أن أقول لكم إن الحرب العالمية الثالثة قد بدأت بعدُ. إنها حرب خرساء، وليست مع ذلك أقل بشاعة. إن هذه الحرب تمزق أوصال البرازيل وأمريكا اللاتينية، وكل العالم الثالث في واقع الأمر. فالأطفال هم الذين يموتون هناك لا الجنود، وبدلا من ملايين الجرحى هناك ملايين العاطلين عن العمل، وبدلاً عن تدمير الجسور، يحيق الدمار بالمصانع والمدارس والمستشفيات، بل باقتصاديات تلك البلدان بأكملها.. إنها حرب تشنها الولايات المتحدة على أمريكا اللاتينية والعالم الثالث. إنها حرب حول المديونية الخارجية، سلاحها الأساسي المصلحة، وهو سلاح أشد فتكا من القنبلة النووية وذو قدرة تحطيمية أكبر من أشعة الليزر"[١٠].

---

[٩] انظر صحيفة *The Nation*, April 17, 1989.

[١٠] ورد النص في المصدر السابق ذكره

إن السياسات الغذائية للوكالة الأمريكية الدولية للتنمية تُفرِّخ المجاعات في الواقع، بينما يقوم صندوق النقد الدولي عبر نظمه وترتيباته بتحويل الثروة من الفقراء إلى الأغنياء، ومن الجنوب إلى الشمال. إن هذا ليس مجرد أخطاء، ولن يكون بمقدور **غيلين** القضاء عليه بدراساته، مهما كان موضوع تلك الدراسات. إنها جبهة واسعة تتحدى منظورات علم السياسة، وفيها تتداخل مستويات عدة للتحليل، مهما بدا من عدم اتساقها وتراتبها.

وفي إطار "إطلاق النار" العشوائي هذا، فإن الرصاصة الوحيدة التي ينبغي أن تسدد إلى الداخل تتمثل في النقد القائل بأن المنظورات السائدة في علم السياسة في الغرب ـ وبدون استثناء تقريبا ـ تتغافل تماما عن متعلقاتها الفكرانية وهي ذات مناعة من أي نقد جاد وجذري. ولذلك فإن وضع التحولات المنظورية في إطارها الأوسع من التحولات المعرفية هو الذي يسمح بنقد أكثر جذرية وشمولية.

التحولات المعرفية (الابستيمية)

مثلما هو الحال بالنسبة للمراحل الزمنية، ليس من السهل وصف النظم المعرفية بوضوح؛ إلا أن معالجة نظام معرفي ما ليس من شأنها ـ كما هو الحال في عملية التحقيب الزمني ـ إصدار أحكام قيمية معينة. فنحن نستطيع ـــ حينما لا نطلق تقويمات معينة على المراحل الزمنية ـــ أن نتجنب انتقادات جيمسون Jameson التي مفادها أن كل تحليل ثقافي ينطوي على نظرية دفينة أو مكبوتة في التحقيب التاريخي. إنه بإمكاننا أن نصف النظم المعرفية بأنها عوالم متحيزة من الأفكار يتميز كل واحد منها برؤية كلية خاصة للوجود (world view) وبمنظور (paradigm) شامل ومهيمن. ووفقا لهذا الوصف، يصنف **ميشيل فوكو** النظم المعرفية إلى قديمة وحديثة، أو إلى قديمة، وحديثة مبكرة، وحديثة متأخرة. وليس تحديد التواريخ مهما هاهنا، لأن مفهوم النظام المعرفي إنما هو وسيلة نظرية يمكن بوساطتها بلورة أفكار حول الخطاب (discourse). أما جان بودريار Jean Boudrillard الذي يقترح أن "نتجاوز فوكو"، فهو يرى أن النظم المعرفية أنساق من تشكل الصور (simulacra). ويمثل الاقتصاد الإقطاعي المرحلة السابقة لهذه الأنساق. وتتمثل المرحلة الأولى لتشكل الصور

في عصر النهضة بمخططه التنظيمي المنطـوي علـى التمثيـل والـتزييف معـا. أمـا المرحلة الثانية فيمثلهـا الاقتصـاد الصنـاعي بمـا يشـتمل عليـه مـن عمليـات غـير متناهية وقيم غير محددة للإنتاج. هذا وقد دخلنا الآن (وفقـا لبودريـار) المرحلـة الثالثة لتشكل الصـور التمثيليـة، ألا وهـي مرحلـة النمـوذج الـذي يسـوق كـل إنسـان وكـل شـيء إلى نطـاق لعبـة الاسـتجابات وردود الفعـل ذات الضبـط التحكمي الشامل، حيث يحل الإغواء ـ جزئيا ـ محل القمع.

وعلى الرغم من أن هذه التحولات المعرفية قد تمت بلورتهـا بصـورة جيـدة ومناسبة للغرب، إلا أنها ذات مركزية أوروبية فاضحة. ونادراً ما يتم إبراز هذا الخلل في تحليلات المفكرين الغربيين للنظـام المعـرفي المعـاصر، وذلـك بسـبب أن الثقافة الغربية المهيمنة قد بلغت مدى غير مسبوق من العالمية والاخـتراق لغيرهـا من الثقافات. إلا أن كلنر Kellner، كما سنرى، يخطِّئ **بودريار** بسبب إغفالـه حقيقة أنّ بلدان العالم الثالث التي تجسد النظام الثالث للصـور التمثيليـة مـازالت تعمل في النظام الثاني وفقا لقانون الإنتاج والقمع.

ويأتي تمييز جـيرمي رفكـين Jeremy Rifkin بـين عصـر التقنيـات الناريـة (pyrotechnics) عصر الهندسة الحيوية (bioengineering) أقل تعقيدا، ولكـن ليس أقل عمقا وبعد نظر. ومن منطلق كونه مفكراً شعبيا ذا انخراط مشـهود في معارك قضائية ونشاط حركي دؤوب في معارضة الهندسة الحيوية، يلـح **رفكـين** على أن المسائل الخلقية يجب أن تطرح الآن في بداية المسـار، وليـس في نهايتـه، بعد أن يفوت الأوان. ولنبدأ الآن باستعراض التحـولات المعرفيـة الـتي قـال بهـا هذا المفكر.

يرى **ريفكين** أن الإنسانية ظلت تعيـش في ظـل التقنيـات الناريـة آلافـاً مـن السنين. ولقد ظللنا ـ نحن الآدميين ـ على الدوام نحرق الماضي (متمثلا في الوقود الحفري والفحم..) وذلـك بغـرض أن نضمـن بعـض التحكـم والسـيطرة علـى البيئة. ومن خلال أكل اللحوم واستخدام التقنيات الناريـة اكتسـبنا الكثـير مـن الماضي (ممثلا في كل الغذاء الـذي تمثلـه الحيوانـات وكـل الطاقـة الـتي سمحـت للأشجار بالنمو) من أجل نمونا وتطورنا، كما قمنا ـ من خلال العيش في إطـار جماعة ـ بالتنازل عـن بعـض حريتنـا الفرديـة مقـابل أمننـا المـادي. وقـد اعتمـد

ريفكين على عدد من الأعمال الفكرية المهمة حول علاقة الكائنات الحية ببيئتها لدعم أفكاره وتحليلاته السابقة (التي يمثل بعضها أموراً مألوفة عند شاه ولي الله الدهلوي وابن خلدون على سبيل المثال). وإلى جانب هذا التحليل، يذهب **ريكفين** إلى أننا طالما تمسكنا بمنظور بعينه أو أداة وصفية بعينها معلقين عليها دعاوى مفرطة، حيث نروج للفكرة القائلة بأن رؤيتنا الخاصة للأمور هي الطريقة التي يسير العالَمُ وفقا لها في واقع الأمر، وذلك لكي نخرس الدعاوى المنافسة لنا. وهكذا فالفكرة في واقع الأمر ليست من إنتاج شخص ما، بقدر ما هي نتاج اجتماعي، وإنما يتم تقييدها في شكل كتاب أو صيغة معينة، وهذه هي الحال مع **دارون**.

فكتاب دارون **أصل الأنواع**، كما يبين **ريفكين**، يفتقد إلى الحجة الكلية العلمية حول مسألة التطور، بقطع النظر عن أهدافه وغاياته. وغاية الأمر أن هناك رؤية كلية للوجود تكاملت وتبلورت من خلال كتاب **أصل الأنواع**، الذي لا تكاد فكرة التطور تُذكر فيه إلا وهي مالكةٌ على **دارون** نفسه. إن هذا لهو النقيض لما يرى **كون** وآخرون غيره: من أن عالماً مفرداً يتبين فجأة شذوذاً ما وسرعان ما يصطف بقية العلماء تأييداً له. إن الاجتماعي (the social) يأتي أولاً، ثم يتولى الخطابُ إنشاء التجارب والأعمال لا وفقاً لمنطقِ العالِم، وإنما وفقاً لمنطق المجتمع. وعلى هذا ليس هناك من غرابة في أن علوماً إسلامية (an Islamic science) سيكون لها من المفاهيم والتجارب ما هو مختلف عن العلوم السائدة وفي حالة نزاع معها، بقدر ما أن الثقافة [الغربية] المهيمنة والسائدة الآن معادية للإسلام.

وهكذا فقد كان لا بد من وجود مجتمع مقتنع بقيم التصنيع حتى يمكن للثورة الصناعية أن تنطلق. وبعيدا عن أي تفسير تآمري، فإن الذي حصل هو بروز مجموعة من الأفكار التي كان مقبولة لدى أعداد كبيرة من الناس، والتي اتفق أن كانت مناسبة لمقتضيات التصنيع. فمفاهيم الكفاءة والوقت والاجتهاد في العمل (industriousness)، كلها كان من شأنها تعزيز عملية التصنيع.

وفي رأي **ريفكين**، لم تنطلق الثورة الصناعية إلا لأن ملاك الأرض من النبلاء كان بإمكانهم هم كذلك الاستفادة من التصنيع. ولما كان الفقر

المستشري في المدن وسوء الأحوال الناجم عن التصنيع في حاجة إلى تفسير، فإن مقولة **داروين** ببقاء الأصلح نُظِر إليها لا كما هي في الواقع بوصفها مذهبا يشرع للجشع والقسوة، بل على أنها صورة دينية لتصفية اللباب من القشور، ولحتمية التقدم، ولضرورة التخلص من الأشخاص غير الفعالين والبيئات غير النافعة.

لقد قدم **ريفكين** شهادات مكثفة تبين كيف أن نظرية التطور أصبحت الآن موضع شك ومراجعة جادين، ذلك أنه تعوزها ـ وبكل بساطة ـ البينات الحفرية (fossil evidence). فالعلماء أصبحوا الآن يديرون ظهورهم لعقود من التسليم المطلق بفكرة التطور ليخضعوها للمساءلة الشاملة. بل يذهب **ريفكين** إلى أكثر من ذلك حيث يبين أن نظرية التطور ستموت بانقراض الجيل الحاضر من العلماء، لأن الجيل القادم منهم إن هم إلا أطفال اليوم الذين يقضون أكثر أوقاتهم أمام شاشات التلفزيون والكمبيوتر، والذين يلعبون بالمحولات (Transformers) ويعرفون ما هي عوامل التحول الوراثية. إن عالمهم يختلف بصورة أساسية عن عالمنا، فعصرهم سيكون عصر المورِّثات الحيوية (biogenetic age). وفي هذا الصدد يقول **ريفكين**: "إن أطفالنا بدأوا يتصورون العالم بطريقة تختلف جذريا عن أي شيء يمكننا التماهي معه بصورة مباشرة"، لأن أطفالنا "سيكونون هم المقيمين الأوائل لثاني حقبة اقتصادية كبرى" [١١]. فعندما كنا نستخدم المطرقة كان العالم كله يبدو لنا كما لو كان مسماراً؛ أما أولئك الذين يستخدمون الحاسوب (الكمبيوتر)، فإن العالم بأجمعه يبدو لهم كما لو كان برنامجاً ينبغي إعادة برمجته.

إن الحاسوب لم يدخل حياتنا دون إحداث تغييرات جذرية في أساليب تفكيرنا. فالمعرفة والإنسانية قد تقلصتا في نهاية المطاف إلى مجرد معلومات وأرقام.

والقرآن ـ مسجلاً على قرص ـ ليس غير سلسلة من الأرقام الثنائية (bytes) المجمعة بصورة تجعل من اليسير معالجتها بطرق مختلفة، إنه ليس شيئا أكثر من

---

١١ Jeremy Rifkin: *Algeny*, New York: Penguim, 1985, p. 19.

القطع المتناهية في الصغر، موضوعةً في دائرة من اللدائن متناهية في الصغر هي الأخرى. والإنسان ليس شيئا أكثر من المعلومات الخاصة بتكوينه، بحيث إنه بإمكانك ـ كما يقول كارل ساغان Carl Sagan ـ أن تقوم مثلا ببث قِطٍّ عبر وسيط ألكتروني إلى جميع أرجاء العالم إذا توافرت لديك المعلومات الخاصة بتكوينه. فنحن، في الأساس، لسنا شيئا سوى معلومات، والمعرفة في جوهرها معلومات موضوع بعضها مع بعض "بصورة انتقائية". فما الذي حدث إذاً للجوهر في عصرنا هذا؟

إن الجيل القادم من العلماء لن يقبلوا قط **بداروين** ونظرته الساكنة الجامدة إلى الأنواع. ولن يكون عليهم أن يجلسوا ليرقبوا الأنواع وهي تتطور، بل سيقومون هم أنفسهم بتطوير الأنواع. إن التلفزيون والحاسوب والعديد من الكتب قد أقنعت بعدُ هذا الجيل بأن الأشياء قابلة للتشكيل والتبديل والتحويل إلى ما لا نهاية له. وعليه فليس هناك شيء هو شخص إنساني؛ إنه مجرد شفرة وراثية (genetic code) قد جرى تشكيلها بصورة معينة، إلا أنه يمكن للمرء تحويلها حسبما يروق له (*ad libitum*)". ويزعم دعاة الهندسة الوراثية البشرية أنه سيكون تصرفا غير مسؤول إذا لم تَستخدمْ هذه التقنية الجديدة الهائلة للقضاء على الاضطرابات الوراثية ('genetic disorders') الخطيرة"[١٢].

وبطبيعة الحال، فإن هؤلاء الدعاة هم أنفسهم الأشخاص الذين وجدوا أسباباً وراثية لكل شيء غير مرغوب فيه، من الجنون إلى الجريمة إلى المرض. وما علينا هنا إلا ان نتذكر **ميشيل فوكو** حتى نصاب بالذعر والخوف عندما نرى كيف أن العلوم الإنسانية ـ متحالفةً ومتحدة مع علوم الأحياء حول ما يندرج في النطاق المشروع للتحكم والاختبار ـ أصبحت أكثر انتشاراً يوماً بعد يوم، إنه حقاً "بحث لا غاية له ولا نهاية"؛ وهذا كله يحدث بهدوء. إن النجاح في زرع الهندسة الحيوية في "الحياة النفسية للحضارة يعود إلى أن ذلك قد تم بصورة غير مُدْرَكة إلى حد كبير وهو في قناعه الجديد. والعلم الجديد لتحسين الجنس البشري (eugenics) إنما هو علم تجاري، وليس علماً اجتماعياً. فبدلاً

[١٢] المرجع نفسه، ص ٢٣١.

من الصيحة التي يطلقها علم تحسين الجنس البشري ابتهاجاً بالنقاء العنصري، يتحدث العلم التجاري الجديد لتحسين الجنس بلغة ذرائعية عن الفعالية الاقتصادية المتزايدة، والمستويات الأفضل للأداء، والتحسين في نوعية الحياة"[١٣]

إننا في عصر يسيطر عليه الحاسوب بوصفه استعارة ونظرة في الزمن، عصر فيه "يتعادل تطور المعلومات مع تطور الحياة، حيث إنه مع علم الكونيات المُشاد حديثا يستطيع بروميثيوس Prometheus أن يتخلص من معاناته الطويلة، ويستطيع آدم وحواء أن يعودا إلى الجنة"[١٤]. ولربما كانت أمامنا فرصة للاختيار، بحيث يكون بإمكاننا أن نختار تدبير حياة كوكبنا، "بأن نخلق طبيعة ثانية على صورتنا، أو يمكننا أن نختار الاشتراك مع بقية المخلوقات في عالم الأحياء... إنه لم يحدث ولو مرة واحدة في التاريخ الطويل للحضارة الغربية أن قلنا لا لضمان مستقبلنا الخاص. لقد قمنا بتنظيم أنفسنا والعالم، وأعدنا التنظيم مرات ومرات.. وفي كل مرة كنا نبحث عن شيء ذي شأن عظيم، شيء كنا نأمل ألا نحرم منه، ألا وهو الخلود. إننا ما ضحينا بالعالم من أجل أن نشتري البقاء لأنفسنا إلا لنكتشف أن حضورنا الدائم إنما يمكن الحصول عليه فيما ظل على حاله، وليس فيما استهلكناه. هذا هو الدرس المستفاد ـ إذا كان هناك من درس ـ من رحلة الخداع الذاتي الطويلة التي قطع أشواطها رجال الغرب ونساؤه عبر مئات السنين"[١٥].

لقد أثار **بودريار** بعض هذه القضايا بصورة أكثر دقة؛ إلا أنه في الوقت الذي يتطلع فيه **ريفكين** إلى التغيير، يعتقد **بودريار** أن عصر ما بعد الحداثة قد أصبح أمراً واقعاً. ومثلما ذكرنا سابقاً، فإن ترتيبه لأنساق تشكل الصور التمثيلية يبدأ بالاقتصاد الإقطاعي الذي يمثل المرحلة السابقة لهذه الأنساق، والذي يتميز بالانعدام التام للحركة وبالوضوح الكامل: إن المواقع ثابتة وهرمية بصورة حادة، وأيما شيء كان فهو كائن.

---

[١٣] المرجع نفسه.
[١٤] المرجع نفسه، ص ٢٣٩.
[١٥] المرجع نفسه، ص ٢٥٢-٣.

ثم جاء عصر النهضة وصعود البورجوازية، الذي انهار بمجيئه نظام الطوائف المغلقة (caste system). إن عصر النهضة هذا يسود فيه التمثيل والتزييف، ويتميز باستراتيجية الحكومة المركزية المرسومة لضمان الشرعية السياسية والثقافية. فالمسرح وزخارفه هي استعارات هذا العصر لتمثيل الحقيقة والتعبير عنها. إن عصر النهضة ـ بقطيعته مع نظام التراتب الإقطاعي للعصور الوسطي الجامد في رموزه ومواقعه الاجتماعية ـ قد أدخل في حياة المجتمع عالم الرموز الاصطناعي والمشاع الذي أضفى قيمة على كل شيء مصطنع (الزخرف والمسرح و "الموضة" وفن "الباروكة"، والديمقراطية السياسية)، وهكذا تفجرت الهرميات والنظام مع النسق الطبيعي للقيم[١٦].

وبقيام الثورة الصناعية، ظهر نظام معرفي جديد (المرحلة الثانية لتشكل الصور التمثيلية) تميز ببروز الإنسان الذي استولى من الطبيعة على موقع المرجع (referent). إن لدينا اليوم العلوم الإنسانية، وموضوعية **العلم**، و**التقنية والإنتاج** التي أصبحت كلها تمثل القيمة والمرجع. فالسينما والتصوير هي استعارات نظام الصور الزائفة، وفي هذه السلسلة اللامتناهية يكمن القانون الصناعي للقيم.

أما في المرحلة الثالثة من تشكل أنساق الصور الزائفة، أي مرحلة ما بعد الحداثة وما بعد العصر الصناعي، فقد دخلنا عالم النماذج الموجِّهة لآليات اشتغال المجتمع، وعالم الحسابات الرقمية وحمض نوى الخلايا (DNA) والشفرة الوراثية. وتحولت القيم التبادلية التي كانت سائدة من قبل إلى مجرد جذمار (rhizome) مبرمج يتحكم في الحياة، فالجذ مار جذر مكوِّن لمرحلة ما بعد الحداثة. لقد تعودنا الحديث عن الجذر بوصفه عاملاً موضوعياً، واضحاً، ومؤثراً ذا نتائج ومسببات. أما الجذمار فهو جذر ينتشر طولاً ـ وعلى وجه الدقة ـ تحت سطح الأرض. واتساقاً مع أسلوب"ما بعد الحداثة"، لا يقبل الجذمار بأية بداية أو نهاية، كما لا يقبل بأية صيغة عمودية تصل ما بين المعنى السطحي والمعنى العميق. إننا في عالم اليوم أمام قانون بنيوي للقيم يعمل في

---

[١٦] انظر Douglas Kellner: "Postmodernism as Social Theory", in *Theory, Culture and Society*, Vol.5, No 2-3 (June 1988).

سياق النظام الرأسمالي الجديد المتقن الإحكام والهادف إلى السيطرة الشاملة. وتتلاحم النماذج المستقاة من كتب الجنس وكتب فن الطبخ ونماذج عمارة المدن ووسائل الإعلام كلها لتخضع حياتنا لضبط محكم. وحينما نقتفي جميعا النموذج بصورة كاملة وفي كل موقع من مواقع حضورنا (من الزنزانة إلى المنزل)، فإن التحكم في حياتنا المبرمج بالحاسوب يصبح كاملا. وفي عالم ليس في إلا ثنائيات تقابلية: نعم أو لا، س أو ص، أمريكا أو الاتحاد السوفيتي، ليس هناك من إجابة بديلة عن هذه الثنائيات.

إن التليفزيون مجاز عصر ما بعد الحداثة وصورته. فعندما يأخذ المخرج "التليفزيوني" صوراً مأخوذة من آلات التصوير تم التقاطها من مشاهد غالبا ما يكون قد جرى تمثيلها وإعادة تمثيلها خصيصا للتليفزيون، عندما يفعل هذا المخرج ذلك فإنه يقوم بتعديل الصورة ونمذجها، ويزيد من قوة الألوان وكثافتها في طرف أو آخر من أطراف الطيف، ويقوي هذه الإشارة، ويعدل في هذه أو تلك؛ وكل ذلك يجعل ما هو "حقيقي" أكثر بعداً بحيث يصبح ما يوجد في الواقع ليس حقيقيا، وإنما هو مجرد صورة؛ إنها صورة مفرطة في بعدها عن الحقيقة، صورة يتم فيها تطاير ما هو حقيقي ودفعه إلى الجزء الأعلى من الغلاف الجوي (stratosphere) في انفجار لصور المرايا المتقابلة في سلسلة لا نهائية. وهكذا يصبح ماهو "حقيقي" دون الصورة في حقيقته، ويصبح النموذج في حقيقته دون الشيء الذي يمثله، ويحدث بالتالي الانفجار الدّاخلي للمعاني.

إن المتفرج في متحف بوبور (Beaubourg Museum) بفرنسا يُتْلِع عُنُقَه لينظر إلى النماذج البلاستيكية وهي في حالة تسافد. إنه يحملق عن قصد في تلك النماذج، وفي حقيقتها الظاهرية وهي تكاد تكون حية ناطقة، ويحملق في وضوحها وجلائها التامين. إن تلك الأزواج المتسافدة فوق الحقيقة، وهي مفرطة في تجسيدها للحقيقة، بل أكثر حقيقية مما هو حقيقي، وهي بارزة للعين بصورة غاية في الوضوح لأنها تتم أمامك مباشرة. إن هذا هو ما يدعوه بودريار خلاعة ودعارة. وليس هناك من عاطفة أو شاعرية أو شهوة، لأن مثل هذه المشاعر تحتاج إلى شيء من العمق. فالممارسة الجنسية تتطلب خيالاً وتمثيلاً، ولكن الجنس في مرحلة ما بعد الحداثة أصبح يتم توجيهه وفقاً لنموذج

محدد (كتاب التربية الجنسية) بحيث أصبح أمراً فوق الحقيقة. إن الجسد، في عالم النموذج التليفزيوني للجنس في مرحلة مابعد الحداثة، باردٌ تماماً وسطحي وداعر، وخال من أي معنى؛ إنه ببساطة مجرّد رمز للتبادل. فليس هناك من قيمة استعمالية أو تبادلية، هناك فقط قيمة رمزية للتبادل. فسيارة "الفراري" والفتاة والسيجارة كلها رموز وإشارات لا عمق لها ولا فائدة من ورائها. لقد كان سائق السيارة في الخمسينيات يحب سيارته الرياضية المكشوفة بوصفها امتداداً لطاقته الجنسية؛ أما بالنسبة للسائق في عصر ما بعد الحداثة، فالسيارة حاسوب ذو أفق تليفزيوني دائم التحول يمر عبر شاشته. ولكونه قد طلّق الطريق ومخاطره وإثارات السرعة واهتزازاتها، فإن السّائق في عصر ما بعد الحداثة يقتني السيارة لا لركوبها، ولكن لقيمتها الرمزية. وفي وضع كهذا، فأنت تمتلك سيارة من طراز BMW، ولكنك لا تركبها.

لقد أورد **غاي إيتون** Gai Eaton أن الأفكار العقلانية للإغريق (التي تم نقلها عبر الفكر الإسلامي) قد هزت الفكر الكنسي من القواعد، ولم تستطع الكنيسة لا استيعاب الفكر الجديد وتشرّبه أو رده ودحضه. ونتيجة لذلك، تفجرت كل القوى المكبوتة والكامنة في العالم المسيحي، ودفع هذا الانفجار بالغرب في اتجاه ومجرى جديدين. ولقد كان غزو الطبيعة والانقلاب على الإله نتيجة لانحراف أساسي، حيث أن التخلي عمّا هو جوهري ونبذه قد أديا بالإنسان الغربي ـ كما يقول **إيتون** ـ إلى التركيز على ما هو تافه، وذلك لكي يعرف الناس كيف يسيرون القطارات بانتظام، كما كان يحلو لموسيليني أن يدعي[١٧]. هذا ويمكن النظر إلى الحداثة ـ مع الاحترام **لبودريار** ـ على أنها انفجار موجه ومضبوط (من الاستعمار إلى الامبريالية إلى استكشاف الفضاء) حفز عليه الانطلاقُ المفرط لقوى الإنسان وطاقاته.

وإذا كان وضع ما بعد الحداثة يعني افتقارا إلى العمق وتمجيدا للسطح واحتفالا به، فإن الحداثة ـ منظورا إليها من أفق وقوعها ـ هي "علم تفسير الشك وتأويله" (هرمونيطيقا الشك Hermeunitics of suspicion) الذي ينظر

---

[١٧] انظر غاي إيتون: الإسلام ومصير الإنسان، ص ٢٠:

Gai Eaton: *Islam and the Destiny of Man*, London: Allen and Unwin, 1985, p. 20.

فيه إلى السياسة والثقافة والحياة الاجتماعية بوصفها ظواهر ثانوية مصاحبة للاقتصاد أو الشهوة أو اللاشعور. إن "نماذج قياس العمق" (depth models) قد استخدمت لكشف الحقيقة وإزاحة الغموض عنها، ولبيان الحقيقة التي تشكل قاعدة ما هو باد وظاهر، ولإبراز العوامل المكونة للواقع. وبهذا فقد كانت الحداثة تعني تدمير المظاهر ممثلة في الصور التمثيلية لعصر النهضة ــ the) representations of Renaissance) ؛ أما ما بعد الحداثة فهو تدمير للمعنى. بل إنّ **بودريار** يعد نفسه منظرا إرهابيا وظيفته تدمير المعنى وإبادة ما هو حقيقي ومَحْقٌ ما هو تمثيل. فالمعنى لابد من تحطيمه، لأن المعنى يقتضي العمق، أي يتطلب بعداً خفيا أو قاعدة تحتية لا تُرى. وعلى العكس، فإن كل شيء في إطار ما بعد الحداثة ظاهر للعيان وواضح وشفاف، بل وداعر. وكيفما كان، فإن تقنيات التأريخ السطحي ـ كمالا حظ إدوارد سعيد ـ إن هي إلا تهرب من المسؤولية، إذ إنها تسمح لفكر ما بعد الحداثة بأن ينجرف مع التيار فاقدا للذاكرة بصورة تاريخية.

إن ما بعد الحداثة بوصفه انفجاراً داخليا لكل الحدود والفوارق (بين كل المتضادات الثنائية (binary opposes) يعني نهاية كل ما هو حقيقي وقطعي، كما يعني نهاية المراجع الكبرى ونهاية كل ما هو اجتماعي. وهكذا **فالحقيقي** (the real) **والمعنى** (meaning) و **التاريخ** (History) **والقوة** (Power) **والثورة** (Revolution) **والاجتماعي** (the social) كلها أشياء ينبغي استبعادها. إن مرحلة ما بعد الحداثة إعلان عن نهاية الإنسان، هذا المرجع الكبير. فقد ظهر الإنسان ـ كما يرى **فوكو** ـ مع مفهوم العلوم الإنسانية، وذلك من خلال خِطاب تم إنشاؤه في العهد الكلاسيكي للتمثيل (representation). وعندما تندثر اللغة، فلابد للإنسان أن يندثر معها. إن هذا لأمر مضاد للنزعة الإنسانية، فهو يعني نهاية التحديدات الاصطناعية للإنسان بوصفه هذا الشيء أو ذاك، بوصفه كائنا اقتصاديا أوسياسيا، أو بوصفه إنساناً صانعاً *(homo faber)* أو إنسانا مصورا *(homo pictor)*. أما بالنسبة للمسلم، فإن نهاية الإنسان تعني أن البشر ربما يكتشفون الله مرة أخرى، وبالتالي يعودون إلى الإسلام. ومن المؤكد أن تدمير الإنسان على يدي كل من فيورباخ

Feuerbach ومـاركس Marx كـان مقدمـة ضرورية للتعـرف علـى الإسـلام وتقديره[١٨].

فعندما يتحدث فوكو Foucault إلى وجه الإنسان المحفور في الرمال الـذي يختفي عندما يغرقه مد الموج، يتذكر المسلم أنه عندمـا يهلـك كـل شيء يبقـى وجه ربك ذو الجلال والإكرام.

وبالنسبة لبودريار Boudrillard، فإن التحليـل الجذرمـاري (rhizomatic) والانفصـامي يظـل ينتمـي إلى المرحلـة الأخـيرة مـن الامبرياليـة وإلى الفكرانيـة التحررية الكبرى، لأن هذه الأدوات التحليلية مازالت تفترض أن هناك شيئا مـا ينبغي أن ننقذ أنفسنا منه، وأن هنـاك حقيقـة مـا يمكـن الرجـوع إليهـا. ولكـن التخلي عن التترّس بالتمثيل (representation) يعني القبول بمبدأ حلولي، حيـث أن الكلمة يمكن ألا تعني أبداً العالم، بل إن الكلمة ينبغي أن تكـون هـي العـالم. وبرفض أولوية الإدراك، فإن ما بعد الحداثة يفـترض علاقـة تبادليـة بـين الكلمـة والعالم والعقل. وكما لاحظ ستيفن تايلر Stephen Tyler، فإن الكلام واسـطة الرؤية دائما[١٩]. وفي إطار فكرة الحلول هذه، يقوم العقل بتعميم نفسه في العالم. ويصرّ إيهاب حسن في هذا الصدد على أنه ينبغـي ألا يُسـمح لأيـة نغمـة دينيـة إضافية أن تلطخ لفظة "حلول" (immanence). ولكن الحقيقـة هـي أن نظريـة الحلول هذه دينية تماما. إن مخاطر هذه الآراء ـ وخاصة تلك التي عبر عنها تيـلار دي شاردان Theillard de Chardin ـ قد تصدى لها تيتوس بوركهارت Titus Burckhardt فقال:"يمكن مقارنة فكر تيلار دي شاردان ـ بوصفـه عرضـا مـن أعراض عصرنا ـ بواحدة من تلك الفرقعات التي تحصل نتيجة التصلـب الشـديد في الجمجمـة (الواقيـة للدمـاغ) الـتي لا تنفتـح إلى الأعلـى، علـى سمـاء الوحـدة الحقيقية المتعالية، بل تنفتح إلى الأسفل، على عالم نفسي وضيع. وبفعل الإرهاق الذي أصابه من جراء رؤيته المتقطعة للعالم، فقد ترك العقل المادي نفسـه يـنزلق

---

١٨ انظر: Eric A. Winkel: "Remembering Islam: A Critique of Foucault and Habermas" *The American Jounal of Islamic Social Sciences*, vol.6, No1 (September, 1989).

١٩ راجع: Stephen A. Tyler: *The Unspeakable: Discourse, Dialogue and Rhetoric in The Postmodem World*, Wisconsin University Press, 1987.

نحو نشوة روحية زائفة، يمثل فيها هذا الإيمان المادي المزيف ـ أو المادية المتسامية ـ الذي وصفناه قبل قليل مرحلة ذات مغزى خاص"[٢٠].

"إن وضعية ما بعد الحداثة تعود" ـ في رأي روي بوين Roy Boyne ـ "إلى البحث اليائس عن المعنى الذي سيضفي المشروعية على جهد الإنسان ونضاله من أجل التقدم الذي لا يزال هو المحدد لعملية التنشئة الاجتماعية في الغرب من البداية إلى النهاية، مقرونا بالعلم أو الشعور بأن النتائج التي تم التوصل إليها كلها زائفة، وأن الثمرات التي جنيت كلها مزيفة ويمكن التخلص منها"[٢١]. وكما لا حظت منى أبو الفضل، "هناك شيء ما مثير للشفقة في ورطة الإنسان الغربي ومحنته، إذ يبدو أنه مصمم على تكبيل نفسه بأصفاد تحبسه في قفصه الذهبي"[٢٢]. إننا نعلم ما صنعته هذه الحداثة بالإنسانية. أما بالنسبة لآثارها في العلوم الاجتماعية، فإننا نتفق مع المفكرين النقديين في عدم رضانا عن نظام اجتماعي قائم على الجور وعدم المساواة يؤبد نفسه ويخلدها بصورة آلية. وفي الواقع، إن مفكري ما بعد الحداثة يسوغون هذا النظام السلبي في جوهره عندما يتحدثون عن العالمية والتحديث.

ذلك هو النقد الموجه إلى الحداثة، ولكن ماذا فعل عصر ما بعد الحداثة للسياسة؟

السياسة في عصر ما بعد الحداثة

كيف غير عالم ما بعد الحداثة السياسة؟ يعطينا **ريفكين** Rifkin بضع صفحات فكرية عن سياسة ما بعد الحداثة مركزا على التحول من سياسة المكان (spatial politics) إلى سياسة الزمان (temporal politics)، وهذا في حد ذاته تمييز مبشر للمستقبل. إلا أن **ريفكين** يرتكب خطأ أساسيا عندما يتحدث عن السيطرة والتوجيه، لكن لننظر أولا فيما يقوله هذا الكاتب عن سياسة ما بعد الحداثة، فقد كتب يقول:

---

[٢٠] أورد هذه الفقرة سيد حسين نصر، انظر: Seyyed Hossein Nasr: *Man and Nature*, Malaysia: Foundation for Traditional Studies, 1986, p. 80.

[٢١] راجع: Roy Boyne: "The Art of The Body in The Discourse of Postmodernity", *Theory, Culture and Society*, vol. 5, no 2-3 (1988), p. 528.

[٢٢] منى أبو الفضل: بحث غير منشور.

"إن عصر التقنية الحيوية (biotechnology) سيحدث تغييرات جوهرية في طريقة حكمنا لأنفسنا. فالمفهوم التقليدي للحكم بوصفه تصورا مكانيا سيفسح المجال ـ تدريجيا ـ لمفهوم الحكم بحسبانه تصورا زمانيا. لقد دخلنا فعلاً المراحل الأولى لتحول تاريخي من "الحكم بالأقاليم" إلى "الإدارة بالنظم"، ذلك أن ثورة الألكترونيات وما أعقبها من تقدم في مجال علوم المعلومات والاتصال ستسمح للإنسان باختراق الحواجز الجغرافية بالسهولة نفسها التي تخترق بها الآن الحواجز الحيوية (البيولوجية). فشبكات المعلومات تحيط الآن بالشعوب واضعة إياها تحت سيطرة نمط جديد من الهيمنة الامبريالية، وهي هيمنة تكتسح المكان وتغزو الأراضي الريفية الداخلية لكل منطقة في العالم بدون عقوبة أو مؤاخذة. وبفعل الاتصالات عبر الأقمار الصناعية وجد الناس أنفسهم مدينين لأنظمة تتجاوز في سلطتها وقدرتها الحدود الوطنية للدولة. فالشركات العابرة للحدود وغيرها من الشبكات الاقتصادية تذرع الآن الكرة الأرضية، منتزعة الناس من ولاءاتهم الجغرافية التقليدية. ونتيجة لذلك فإن الدولة الوطنية (nation-state) يتم الآن تصنيفها تدريجيا ضمن "أنماط" جديدة من الخطاب الاجتماعي. فالمكان لم يعد قط عاملا محددا، إنه لم يعد عاملا فعالا لفرز الناس وتقسيمهم كما كان في الماضي"[٢٣].

إن في نهاية الصبغة الإقليمية إعلانا لنهاية الدولة الوطنية. ويبدو **ريفكين** غير واع بأن أفكاره عن زوال الدولة الوطنية وصعود العلاقات والتداخلات المتبادلة تحظى بدعم كامل من العديد من المنظرين في حقل العلاقات الدولية، فهو يقول:

"إن الامبريالية الجديدة ذات طبيعة زمنية (temporal) وضبطية عالية (cybernetic). فمفتاح القوة السياسية في العصر القادم يكمن في ممارسة التحكم في نظم المعلومات الخاصة بالعديد من العمليات التي تربط الكائنات الحية ببعضها البعض وببيئاتها. وبلغة الضبط والتحكم، فإن التغذية الاسترجاعية

---

[٢٣] انظر ريفكين، مصدر سابق، ص ٢٣٥.

الإيجابية (positive feedback) تحل محل الامبريالية، بينما تحل التعدية الاسترجاعية السلبية (negative feedback) محل الاستعمار[٢٤].

ويلاحظ رفكين بدكاء أن مقايضة الأمن بالقوة تمثل طبيعة الفعل السياسي، ومن هنا يأتي القبول العفوي واليسير للتحكم الضبطي الشامل. إلا أن ريفكين يخطئ في فهمه لمعنى التحكم، من حيث أن التحكم الفردي الكلي والدقيق أمر مستحيل. وكما لا حظ نيكوليس Nicolis وبريغوغاين Prigogine في دراستهما للنظم التشتيتية (dissipative systems)، فإن تكلفة الطاقة مرتبطة بتعقيدات السبل الأيضية (metabolic pathways) المراد التحكم فيها، وعليه فهو من المستحيل عمليا وماديا تحقيق تحكم متفرد شامل[٢٥]. ومثلما اكتشف إمبراطور بورغس (Borges' emperor) أنه من المستحيل وضع خريطة دقيقة لإمبراطوريته، فإنه كذلك من المستحيل عمليا التحكم في العالم الضبطي الجديد في كل دقيقة من دقائقه. فقد وجد هذا الإمبراطور أن الخريطة التي أراد أن توضع له بصورة متناهية الدقة ــ بحيث يكون لها المقاس ذاته الذي للأرض الطبيعية (أي ١:١) - قد استغرقت كل وقت رعاياه وطاقاتهم. وعلى الرغم من أنه ليس في هذا ما يمنع التحكم الشامل بصورة مطلقة، إلا أن فيه استبعادا لمثل هذا للتحكم في كل نشاط على حدة. إن هذه الفكرة لها أصلها في الفيزياء الكمية (quantum physics).

ومفاد ذلك أنه إذا كان بالإمكان معرفة الحالة الأولية الكلية (للأنظمة الذرية)، فإنه يكون بالإمكان عندها التنبؤ بوضع النظام عند كل نقطة زمنية "ز+ ١"[٢٦].

غير أنه من المستحيل عمليا تحديد مواقع الجسيمات دون الذرية وكمية حركتها، ذلك أنه إذا أمكن تحديد كمية الحركة فقدت الدقة في تحديد الموقع؛ في حين أنه إذا تم تحديد الموقع، انعدمت الدقة في تحديد كمية الحركة. فانعدام

---

[٢٤] المرجع نفسه.

[٢٥] انظر: G. Nicolis and I. Prigogine: *Self- Organization in Non-equilibrium Systems: From Dissipative Structures to Order through Fluctuations*, New York: Jahn Wiley and Sons, 1977, p. 447.

[٢٦] "t+1"

الدقة الناجم عن ذلك يمثل حقيقة جوهرية من حقائق العالم الكمي (the quantum world). فالأمر ببساطة هو أنه لا يمكن الحديث عن موقع الألكترون وحركته بأي شكل من أشكال الدقة. فهل هذا أمر معهود ومطروق؟ إن المفاهيم المرجعية الكبرى لعالم نيوتن والعالم التقليدي، كالموقع والحركة والإنسان والطبيعة، تختفي كلها في عالم ما بعد الحداثة والفيزياء الكمية. وبينما كان دوركايم يعتقد أنه ينبغي أن يكون بالإمكان إيجاد قانون للمجتمع (أي قانون طبيعي للبشر) بما أن الفرد الإنساني ـ من حيث التعريف ـ لا يمارس أي تأثير على المجتمع، فإن الناس ـ وفقا لما بعد الحداثة والفيزياء الكمية ـ يشبهون الجسيمات الدقيقة للغبار، فلا قدرة لهم قطعا على التأثير في الأحداث، وبالإمكان التعرف على القوى الفاعلة فيهم، وبالتالي التخلص مما هو خارجي فيها. غير أن جسيم الغبار والشخص يعملان كلاهما تحت نظام متجانس الخصائص (isotropism) تتعادل فيه الاحتمالات لكل اتجاه من اتجاهات الحركة. وفي الواقع ليس هناك قوى تؤثر في جسيم الغبار، وهو بالتالي لا يستطيع أن "يقرر" السير في أي اتجاه، إلا أنه ليس هناك من وسيلة للتنبؤ بحركته من حيث زمانها ووجهتها. وهكذا فالتنبؤ مستحيل في عالم ما بعد الحداثة والفيزياء الكمية، فاللعبة كلها قائمة على قانون الاحتمال.

إن لإنفاق الطاقة اللازمة لملاحظة حدث كمي (quantum) أثرَه في ذلك الحدث، ومن ثم فالملاحظة مشارِكةٌ في حد ذاتها. ذلك أنه ليس هناك ملاحظ غير متحيز، وليس هناك من حقيقة موضوعية خارجية. فنحن شركاء في بناء الحقيقة في إطار العالم الكمي، كما أن الكلمة والعالم ـ كما هو الشأن في خِطاب ما بعد الحداثة ـ مترافدان في صيرورتهما. وإذا كان من المستحيل التحكم الفعلي في كل ذرة أو كل شخص، فإنه من ذلك صحيح أن التحكم ممكن على المستوى الكلي (macro level). وهكذا فإذا كان من غير الممكن تحديد وجهة مجتمع ما بعد الحداثة، فإنه على أيّ حال يسير في اتجاه ما. إن مفهوم ريفكين Rifkin عن التحكم والقمع (وإن كان الأمر الأخير يأتي بصورة ضمنية لديه) يعني أننا شهدنا تحولاً من القمع إلى الإغواء، حيث أصبح الإغواء هو الطريق لجعل الناس يفعلون هذا الأمر أو ذلك بدون حاجة لممارسة

القوة عليهم. فإقناع الآخرين بأن مصلحتك هي مصلحتهم هو السبيل الرئيسية إلى الأشكال الجديدة من سلطة المعرفة والاستغلال، وهو أمر كان غالبرايت Galbraith قد نبه إليه من قبل. إن القمع سلطة ذات رؤية شاملة يتم نشرها (وإخفاؤها) في مؤسسات الخبرة القائمة على المعرفة والمعلومات. وهنا يستعيد فوكو Foucault فكرة جيرمي بنثام Jeremy Bentham عن مكتب الحارس الذي يتوسط السجن بحيث أن كل الزنزانات تكون مواجهة للحارس المتخفي في مكتبه "البانوبتيكون" (panopticon). وبهذا فإن السجناء لا يدرون إن كان الحارس في مكتبه فعلاً، إلا أنه لا بد عليهم أن يتصرفوا كما لو كان يقوم بمراقبتهم فعلاً. وهكذا فقد تم إخفاء السلطة، ذلك أن السلطة التي كانت مركزة في العصا أو في قبضة اليد أو في البندقية أصبحت الآن مشتتة ومتخفية عن الأعين.

وفضلا عن ذلك، فقد ظهرت العلوم الإنسانية وجعلت من الروح موضوعاً للدراسة والفحص. وقد كان الجسد في العصور القديمة موضوعاً للعقاب، بحيث إذا ارتكب المرء خطأ ما يتعرض للعقوبة الجسدية، وذلك غاية ما كان في الأمر. أما الروح فهي شيء ذو قدرة على المراوغة، ولذلك عندما حطت العلوم الإنسانية الغربية رحالها عند الروح، أصبحت هذه الأخيرة معرضة للمساءلة غير المحدودة. ومما يدعو للسخرية أن الجسد أصبح سجيناً للروح، وقد جرى تكييف غرفة السجان المشرفة على جميع الزنزانات أو "البانوبتيكون" لتتناسب مع الثكنات والمستشفيات والمدارس، ومن ثم فلا عجب أن أصبحت الثكنات والمستشفيات والمدارس تشبه السجن.

أما الإغواء فأمر مختلف. إنه هو القدرة على صنع النماذج، بحيث يتم حمل الناس على عمل الأشياء.

والقمع يجعل الجنس أمراً غير قانوني، في حين يزود الإغواء المرء بدليل في قضايا الجنس. وبذلك ينتمي القمع إلى المستوى الثاني من تشكل الصور الزائفة، أما الإغواء فهو من عالم ما بعد الحداثة. على أنّ القمع لا يزال يقوم بوظيفته عندما يعجز الإغواء عن أداء مهمته، مثلما هو الشأن مع غير المستهلكين. إن الإغواء يجعل البحث عن مشروعية للفعل والسلوك أمراً بلا

معنى، وهكذا يصبح أي حوار فكري متحللا من أية قيمة أو غاية[٢٧]. وبظهور المسلسل التليفيزيوني عن أسرة لاود Loud، تطورت المراقبة "الاشتمالية" (panoptic surveillance) إلى نظام ردعي تم فيه إلغاء الفرق بين ما هو إيجابي وما هو سلبي، الأمر الذي نجم عنه انفجار داخلي للمعنى. فعندما تتحدث شخصيات "مونلايتنغ" (Moonlighting) إلى آلة التصوير وإلى الشاهدين، فإن ما يحدث هو أكثر بكثير من مجرد محادثة مباشرة بين متحدث ومشاهدين مستمعين. وبالانتقال من التسلية السلبية إلى الحديث عن الضيافة إلى حملقة داود [أحد شخصيات المسلسل] في وجوه المتفرجين، يصبح المتفرجون لا "يدرون" أن الأمر هو لعبة أو تسلية، وأن داود ممثل، وأنه شخص "حقيقي" يمثل. وباختصار فإن ما ينتج عن هذا هو انفجار داخلي للمعنى، بحيث لا يصبح هنا أي وضع مميز أو خارجي يمكن منه مناقشة مسألة المعنى. فكل شيء فوري وغير مباشر، وكل شيء إن هو إلا مجرد شاشة متحركة.

وفي هذا الإطار، أوضح بومان Bauman لماذا لم تعد البحوث التجريبية أمراً رائجاً. ذلك أنه عندما انتقل العمل على تماسك المجتمع من القمع إلى الإغواء، انتقلت المسؤولية عن تحقيق هذا التماسك من أجهزة الدولة الإدارية (البيروقراطية) إلى قوانين السوق. ولذلك فلا غرابة أن نجد علم الاجتماع يسعى إلى تكييف حركة السوق وأساليب العلاقات العامة وفقاً لعملية الإغواء. ومن ذلك أن وكالة الاستخبارات المركزية الأمريكية قد استخدمت ـ كما لاحظ ذلك سيفانندان Sivanandan ـ تقنيات شركة "كوكا كولا" في العلاقات العامة في محاولاتها تشويه سمعة حكومة الجبهة الساندينية (Sandinista) في نيكارغوا من خلال حربها النفسية ضدها (PSYCHOPS).

ولكن كيف كانت استجابة المشاهدين؟ إن المقاومة الصامتة أو الاستيعاب المفرط هما وسيلة الجماهير، هذه الوسيلة التي يبدو أن بودريار قد أضفى عليها طابعا شاعريا. فهو يزعم أن الجماهير تعيد المعلومات إلى النظام (المرسل لها)، وتقوم بمضاعفتها والتفكير فيها دون استيعابها، ثم تدخل في استراتيجية رفض

---

[٢٧] قارن بـ Zygmunt Bauman: "Is There a Postmodern Sociology", *Theory, Culture and Society*, 5 vol. 5, no 2-3, (1988).

للمعنى والمغزى بحيث تصرخ (الجماهير) في وجه **الرؤوس المتحدثة** أن توقفوا عن الكلام المعقول. ويشاهد **بودريار** الجماهير تتسكع في متحف بوبور (Beaubourg)، ولا أحد يتولى ترقيتها خلقيا وثقافيا، بل على العكس تركت لشأنها تتنحل الفن على طريقتها الخاصة لتقوم بمجرد عكسه وإظهاره كالمرايا. إن الفن لا يعني شيئا لجموع الجماهير، ولا أثر له فيها، فهي مجرد مرايا عاكسة. وهذا يمثل ـ في نظر **بودريار**ـ انتصاراً على البورجوازية.

ولكن من المؤكد أنه انتصارٌ بيرُوسي (Pyrrhic victoty) تتعادل فيه خسائر المنتصر والمهزوم. ومهما يكن من أمر، فإن نتيجة طوفان الإعلام الجماهيري أن الجماهير تستجيب لا لشيء غير واقع "موسوط" (mediated) هو أبعد ما يكون عن الحقيقة، وهو واقع أغلبيةٍ صامتة متبلدة الشعور تحت تأثير الانتشار الواسع للمعلومات ووسائل الإعلام.

على أنه من الخطأ أن ننسى النتائج الحقيقية لما بعد الحداثة. فنحن مازلنا نعيش في ظل القمع وفي إطار عصر الصناعة. وفي هذا الصدد، يحذرنا **ريان** Ryan بفطنة من الوقوع في شراك المركزية الأوروبية التي تطبع فكر ما بعد الحداثة، مشيرا إلى أن إعادة الإنتاج لم تعوض بعدُ عملية الإنتاج. يقول **ريان**: "إن رقائق الحاسوب (computer chips)، التي تمثل القاعدة المادية لعصر المعلومات في العالم الأول، مازالت تُصنع بأيدي عمال المصانع في بلدان العالم الثالث مثل ماليزيا، حيث تمثل المرأة قوة العمل الغالبة، وذلك لأن النساء أكثر "إطاعة" وأبعد عن التوحد في نقابات عمالية"[٢٨]. إن هذه الملاحظة تبين بوضوح دوافع الغرب في تصنيع دول العالم، إذ من المؤكد أن ذلك لا ينبع من أي نزوع خيّر. "فالمعلومات التي تعتمد عليها معظمُ الشركات تتعلق بمسائل مثل المحاسبة، أي أنها تتعلق بتحديد فعالية الأداء اعتماداً على حساب الأجور المدفوعة والأسعار المحصلة. وبعبارة أخرى إنها تتعلق بعالم الإنتاج المادي الذي من المفروض أن يحل محلّه عالم المعلومات (informationism)"[٢٩]. وهكذا

---

[٢٨] Michael Ryan: "Postmodem Politics", *Theory, Culture and Society*, p. 567.

[٢٩] المرجع نفسه

وبينما من المحتمل أن يكون عالم الخطاب قد تغير، إلا أننا مازلنا نجد الكثير من بقايا [عصر الحداثة].

إن عصر مابعد الحداثة لم يغير شيئا من الواقع المحزن، واقع أن المرأة والآخر لا يزالان يرزحان تحت المعاناة. "فالنساء العاملات في ماليزيا يجري إغراؤهن للعمل في المصانع وذلك عن طريق وعدهن بالمال الذي يستطعن به تجديد أنفسهن وفقا للصور التي تبثها وسائل الدعاية لما ينبغي أن يكون عليه جمال الأنثى، وهن يعتبرن عاملات مثاليات بسبب تمثلهن الذاتي للنماذج الثقافية التي تغريهن بالطاعة والتكيف مع مايراد منهن"[٣٠]. إن هذه التأثيرات الثقافية كانت - على مايبدو - قوية قبل مجيء الإسلام ثم جرى صبغها بطلاء من المصطلحات الإسلامية. ويوافق ريان على أن الرأسمالية في الواقع تظاهرية خادعة، ولكن تنفيذ نموذج للفعالية مثل البرامج التقشفية التي يقترحها صندوق النقد الدولي يمكن أن يكون قاتلا كفرق الموت ذاتها.

إن الطبيعة التوسعية لوسائل الإعلام وقدرتها على التغلغل في كل مكان من شأنهما تغيير مجريات السياسة. ونتيجة لذلك أصبحت الثقافة الأمريكية ثقافة كونية وغزت العالم عن طريق السوق. فقد أصبح لدينا "الأكل السريع ثقافة مطبخية، ورواسم (cliches) جاهزة لعملية التفكير، وأسلوب محدد للمضمون، وأصوات بدل الموسيقي، وصَخبٌ بدل الصوت، وقراءة خالية من التأمل، وسطحية سهلة بدل العمق غير اليسير، وعاطفية كاذبة بدل الحب الحقيقي، وجشع فردي محل الخير الجماعي؛ وهكذا أصبحت ثقافة الشركات التجارية الأمريكية بديلة عن الثقافة"[٣١]. وتنفتح الأذرع لاستقبال التصنيع، ويفتح الاقتصاد العالمي السبيل للخطاب الإعلامي والمعلوماتي الذي يطوي الثقافات المحلية تحت جناحيه ويجهز عليها في نهاية المطاف. وهكذا "ليست السياحة مجرد وعاء لتلك الثقافة [الأمريكية المخترقة]، بل إنها تحتل موقع الطليعة فيها، إنها

---

[٣٠] المرجع نفسه، ص٥٥٦.

[٣١] انظر:

Sivanandan: "The New Imperialism", *Race and Class*, Vol. 30, No 4 (1989), p.12.

السائل الكيمياوي (defoliant) الذي يبيد الثقافات الأهلية أثناء تقدمه مهيئا الأرضية للصناعات المتحدة لتحل محل تلك الثقافات"[٣٢].

إنه لم يعد من المناسب قط الحديث عن سياسة ليست في الوقت نفسه علماً اجتماعياً أو اقتصادياً. ذلك أن ثقافة ما بعد الحداثة التي نتجت عن الحاسوب قد مزجت ودمجت التخصصات العلمية بحيث يستحيل فهم الواقع الحاضر للبشرية بدون النظر إليه نظرة شمولية. وفي هذا السياق يشير **كلنر** إلى أن تحويل التخصصات العلمية إلى شظايا وتجريدها عرَضٌ معبر عن عملية توزيع للعمل العلمي "عاجز عن إدراك الاتجاهات الأساسية للتطور الاجتماعي، أو عن وصف العلاقات التي تصل بين الاقتصاد والدولة والمجتمع والثقافة. ذلك أن واحداً من توجهات مفكري ما بعد الحداثة يتمثل في تمييع الحدود بين العلوم وأنساق الخطاب والمواقع"[٣٣].

على أن **فوكو** لا يقوم بمجرد التسوية بين السلطة والمعرفة عندما يتحدث عن المعرفة التي تتخذ شكل السلطة. وكما نبّه إلى ذلك، فإن **المعرفة** في تحليله ليست قناعاً للسلطة.

ففوكو يوضح أن "عملية إنتاج عناصر المعنى وإذاعتها ونشرها يمكن أن يكون لها نتائج معينة في مجال السلطة سواء بوصف هذه النتائج غايات أو عواقب منطقية لتلك العملية. فهذه النتائج ليست مجرد مظهر للعملية المشار إليها"[٣٤]. والسؤال هو: مارد الفعل السياسي الممكن إزاء التشكل السلطوي للمعرفة؟ يرى **فلين** Flynn أن **فوكو** يقدم على صعيد واحد مجموعة القواعد الأولية الضرورية لدراسة فن الإيحاء والتمثيل (politics of suggestion and exemplification) بدلاً عن تلك التي تهتم بوضع القواعد وإضفاء الشرعية. ومثل هذا النظر يتفق مع القناعة السائدة في عالم ما بعد الحداثة بأنه ليس هناك حقائق أو وقائع موضوعية، ولذلك فإن القبول بتعدد القواعد وتنوعها والاستعداد للتناظر حول الافتراضات المسبقة محليا أمر مطلوب تقتضيه السياسة في عصر ما بعد الحداثة. إننا نحتاج إلى نوع من الخطاب (*diskurs*) والمغالطة،

---

[٣٢] المرجع نفسه، ص ١٣

[٣٣] كلنر، مرجع سابق، ص ٢٤١.

[٣٤] In Flynn: "Foucault and the Politics of Postmodernity", *Nous*, 23 (1989), p. 191.

أي إلى مناظرة حية ومحلية حول قواعد اللعبة، وكذا إلى البحث عن المخالف والمعارض. وعندها يصبح الخطاب ذا اختيارات وإمكانيات متعددة، فلا يسمح لنفسه قط بالارتباط بتعريف واحد بعينه، أو بلهجة واحدة بذاتها. وبالنسبة لبودريار ومفكري ما بعد الحداثة الأكثر عدمية، فإن الخطاب الوحيد الممكن ذو لهجة فردية شخصية لا أحد يفهمها غير المتحدث نفسه.

فإلى أين المسير إذاً؟ وما هو الموقف الإسلامي إزاء وضعية ما بعد الحداثة التي وصفناها في الصفحات السابقة؟ وكيف يمكن للمسلم أن يتحدث إلى من هم على قناعة بأنه ليس هناك من حقائق موضوعية؟

وإذا كان الوصف الذي تقدم للعالم الكمي (quantum realim) وصفاً دقيقاً، فهل من شأنه أن يؤكد لنا أن هناك مجتمعا لما بعد الحداثة، وأن مجتمع ما بعد الحداثة هذا يعمل مثلما يعمل العالم الطبيعي لما دون الذرة؟

خاتمة

من الواضح تماما أن المسلم، ذكراً أو أنثى، يعيش حالة اغتراب عن عالمه، وأن المثقف أسوأ حالاً في ذلك. وإذا كان الإنسان المسلم المتمسك بتقاليده لا يزال قادراً على امتلاك التقنية واستخدامها على أنها مجرد أدوات، فإن المثقف المسلم - على العكس من ذلك ــ أقل رسوخا في حقائق الإسلام. إن المسلم المحافظ على تقاليده الذي يقود سيارة لا ينظر إليها إلا بوصفها أداة. وعندما تحترق شمعات الإشعال (plugs) يحتفظ بها في أضابير خاصة. أما المثقف المسلم فهو يرى في السيارة منبها دائما إلى أن الأمة قد تخلفت عن ركب الأمم، ومن الراجح جدا أن يتبادل نقر شمعات الإشعَال مع جاره الغربي الحديث. فكيف لا يكون المسلم إنسانا مغتربا عندما يقطع مسافة نصف ميل من منزله إلى المسجد راكباً سيارته بدل أن يقطعها مشياً؟ وهل حياته محكومة بشيء آخر غير دقات ساعة الغرب المغترب؟ وهل له من إيقاع غير إيقاع العالم الحديث؟

إننا نعيش في مجتمع يتميز بتضخم خطاب ما بعد الحداثة الذي هيمن فيه الخطاب الأمريكي. فأمريكا تمتلك حوالي تسعين بالمائة من وسائل الإعلام في العالم، بل وتؤثر بقوة في تلك التي لا تقع تحت سيطرتها المباشرة. ومع ذلك فإن الشعوب السائرة في طريق التصنيع مازالت هي التي تزود هذا الخطاب بالغذاء، وهي شعوب انخدعت بشكل مريع واعتقدت أنها ستكون المستفيدة بانضمامها إلى نادي الأمم المتمدنة في العالم، غافلة عن أن هذه الأمم المتمدنة نفسها قد تخلت منذ زمن بعيد عن طموحاتها الصناعية التافهة، وأنها ستحتفظ

لنفسها دائما بموقع التفوق. وكما لا حظ **غاي إيتون**، فإن الانحطاط ينبغي أن يُفضَّل بكثير عن الانحراف، ذلك أننا نشاهد حولنا العمل الأكثر توهجا واندفاعا يسير في طريق منحرف وفقا لتخطيط مادي خيالي[٣٥].

إن العملية الاستعمارية أكثر تقدما وخبثا اليوم، فالتنمية تمثل الاستعمار الجديد. وإذا كنا نتحدث ونكتب بحماسة مفرطة عن العلم، أفلا نتذكر أن القسط الأوفر من التقنيات والمنتجات العلمية إنما صممت لحل مشكلات ناجمة عن الحداثة ذاتها؟ فالتقنيات الطبية تكاد تكون مناسبة فقط لأمراض الحداثة تلك مثل الضغط والسمنة والسرطان. لماذا نسعى إذا لتطوير حياتنا كي نصاب بأنواع جديدة من السرطان أكثر خطورة فتبقى بذلك تقنياتنا الطبية متخلفة فعلا؟

إن الغرب مصاب بوباء الجريمة، ويفسّر ذلك بأنه ناجم عن "نقص في قوات الشرطة، ونقص في الأجهزة المنبهة ضد اللصوص، ونقص في السجون"، ذلك أننا "جد ماهرين في زيادة قواتنا الأمنية، وفي صناعة الأجهزة المنبهة وفي بناء السجون، ولكننا نفتقد الكفرة التي تمكننا من إنشاء مجتمع متماسك لامكان فيه للجريمة"[٣٦].

والسؤال الآن: ماذا يعني المسلمون عندما يقولون إنهم يحتاجون إلى العلم والتقانة؟

هناك في ميدان الرعاية الصحية المئات من الأخصائيين في العلوم الطبية يؤمنون بالطب الوقائي ويعتقدون أن الغالبية العظمى من المشكلات الصحية حتى في أمريكا ذات التقدم المفرط يمكن حلها عبر التغييرات المجتمعية والعلاجات البسيطة زهيدة التكلفة. وإننا لنجد أكثر من ذلك بكثير في المجتمعات التقليدية المسلمة، حيث تقدم السنة النبوية سلسلة كاملة من الممارسات الخاصة بالرعاية الصحية تكفي لضمان حياة أكثر سلامة ومعافاة. ولا يمكن للمرء أن يحمل المسؤولية للإسلام إذا كان المسلمون يحيون حياة قذرة ولا يتبعون تعاليم دينهم. وأية عقاقير هذه التي يظن المسلمون أنهم في حاجة إليها؟ هل نحن في حاجة إلى حاسوب ذي تقنية مفرطة في دقتها؟ إن أنواع الحاسوب الأكثر دقة تستخدم في التطبيقات الأكثر عنفا ودمارا: إنها تستخدم

---

[٣٥] غاي إيتون. مرجع سابق، ص ٢٠.

[٣٦] E. Goldsmith: "The Great Misinterpretation", paper presented at *The International Congress on Third Word Debt and Enviroumental Destruction*, reprinted in *Aliran*, Vol. 9, No 8, (Malaysia, September 1989).

في المجال العسكري وفي الاستغلال السيء لموارد الطبيعية. ثم ماذا عن وسائل النقل؟ هل نموذجنا هو أن تكون للفرد سيارته الخاصة بحيث تصير كل مدينة إسلامية كما لو أنها لوس أنجلس؟ وماذا عن وسائل الإعلام؟ هل نموذجنا هو نسخة من القرآن مسجلة على قرص يمكن تجاهله أو استبداله في أحسن الأحوال؟ وماذا عن بضع دقائق من التلاوة قبل مسلسل "التغير الأحيائي لسلاحف ننجا" الموجه للمارهقين (Mutant Ninja Turtles)؟

هناك فئة قليلة من الناس في الغرب بدأوا يثوبون إلى رشدهم، محاولين صنع عالم يمكننا فيه استعادة علاقتنا ببيئتنا، عالم أقل عدائية وأقل تلوثا وأقل اغترابا. إلا أن أفكار هؤلاء ينقصها الوضوح الخاص بالأبعاد المتعالية للحياة الذي نحتاج إليه جميعا. إن نواياهم حسنة ، ولكنهم يفتقدون إلى الصلة المباشرة مع الحقيقة الإلهية المحفوظة في القرآن والسنة النبوية فقط.

وفي حين يفترض في المسلمين أن يتعاونوا مع هؤلاء ويساعدوهم على اكتشاف الإسلام، تراهم يسعون بصخب للحصول على آخر الملذات الحديثة. فأنت لا تستطيع الحصول على السيارة دون تلوث، ودون نظام نوبات العمل، ودون اغتراب عن البيئة، ودون حياة القعود التي تصاحبها. وهل منا من يقبل أن يرسل [ابنته] عائشة لنوبة في المقابر؟ وكم عدد النساء المسلمات اللائي من المفروض أن يحيين حياة إيجابية منتجة يجدن أنفسهن مضطرات ــ بسبب حالة التبعية التي يعشنها في إطار اقتصاد مرتبط بالنظام الاقتصادي العالمي ـ للعمل في المصانع؟ وإذا ما حالفنا الحظ ففررنا من العالم الثالث السائر في طريق التحديث إلى العالم الأول لما بعد الحداثة، ما الذي سيحصل لعقولنا وأرواحنا حينما نرى ما هو حقيقي يتطاير هباء كما يقول بودريار، وحينما يكون إيمان المرء وكفره مقبولين سواء بسواء، إذهما متساويان ولا معنى محدد لهما؟

لقد تحدثت منى أبو الفضل في مقالتها "الإسلامية بوصفها قوة للتجديد الثقافي الشامل"[٣٧] عن ضرورة إحياء مواردنا الثقافية من أجل التجديد الثقافي. وإنه لمما يثلج الصدر ويبعث على الأمل أن يرى المرء القبول الهادئ والمعقول للتراث وللبعد الداخلي والروحي للإسلام في وقت نجد فيه المثقفين المسلمين الأكثر تميزاً وهم على قلب رجل واحد في الإساءة للماضي والتراث ورفض أي

[٣٧] انظر منى أبو الفضل:
Mona Abul-Fadl: 'Islamization as a Force of Global Cultural Renewal", *The America Journal of Islamic Social Sciences*, Vol.5, No2 (December 1988).

تأكيد للأبعاد الروحية. فكثيرا ما نسمع أن المرحلة التاريخية الممتدة من عهد الخلفاء الراشدين حتى الآن ينبغي أن تمحى بكاملها[٣٨]، وأن انشغالنا بأمراضنا الداخلية هو السبب في "تخلف المسلمين عن الركب". إن التراث والتقاليد (Tradition) يمثل ما قامت ببنائه كل المجتمعات التقليدية من خلال لقاء الروح بأبعاد المكان وتفاعلها معه. وإننا لا نقبل شيئا أبداً على أنه حسن لأن أسلافنا كانوا يفعلون ذلك، إذ إن الله سبحانه وتعالى نهانا عن ذلك في القرآن. ولكننا نشهد بأن القرآن هو التراثِ" (Tradition) الوحيد الذي وصل إلينا في صورته الأصلية الخالصة، حيث لم تَشُبْه أية شائبة من تحريف أو نقص أو زيادة منذ أوحي به إلى محمد عليه الصلاة والسلام قبل أكثر من أربعة عشرة قرنا.

تعالوا بنا نلق نظرة فاحصة على العلم والتقانة اللذين نريدهما. إن هناك عدداً من المفكرين (منهم على الخصوص جوهان غلتونغ (Johann Galtung) يتحدثون عن مفاهيم جديدة للدفاع لا تشبه على الإطلاق المفاهيم القديمة. فهل نحن مشدودون إلى الأنماط القديمة للدفاع بحيث أنه في الوقت الذي قد نتمكن فيه من إبقاء بعض الأجانب خارج بواباتنا، تتسرب نظم خطابهم وقيمُهم من خلال الثقوب الدقيقة التي لم نعرف كيف نسدها؟ إنه ليس هناك قط ورطة تقنية، وليس هناك من حل سياسي. ولذلك يجب علينا أن نتفهم التشكلات القديمة والأبعاد الداخلية للإسلام لكي نتمكن من إعادة تشكيل حياتنا في إطار العالم الراهن. ولكن لنعلم أن إعادة التشكيل هذه ينبغي ألا تتبع سبل الغرب ـ وهذا موقف نحسب أن غالبيتنا تقبل به. إلا أن الأمر يتطلب نقداً وتمحيصا شديدين كي تتبين مدى حضور الغرب في حياتنا. ومثل هذا النقد الشديد يبدو أنه يصدر في غالب الأحيان عن دوائر فكر ما بعد الحداثة القائم على قاعدة معرفية توحيدية (*tawhidi* epistemic foundation)، وعن دوائر الحكمة التقليدية الخالدة (perennialism) وبعض دوائر التصوف. وقبل أن نخطط لتدمير إنسان مسلم محافظ على تقاليده أو تدمير عمارته، لنفهم ما يمثله الإسلام لمثل هذا الإنسان. وكما يقول الكرماني، ينبغي أن يكون كل تخطيطنا من أجل تشييد عمارة تساعد على تحقيق عبودية الإنسان ورفاهيته، لا من أجل صورة "حاسوبية" للمدينة (Madinah) تناسب العالم المعلوماتي لما بعد الحداثة.

---

[٣٨] انظر رداً على مثل هذه النظرة عند مريم جميلة

Maryam Jameelah: *Muslim Warld Book Review*, Vol. 9, No2 (Winter 1989).

يصدر قريبًا عن

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

للدكتور طه جابر العلواني

١ - الأبعاد الغائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة

٢ - دور الجامعات والتعليم العالي في المجتمعات العربية: أسباب الفشل ومقومات النجاح

٣ - حاكمية القرآن

٤ - المرأة

قراءة في كتاب: في فقه التدين فهماً وتنزيلاً

المؤلف: **الدكتور عبد المجيد النجار**

الناشر: **رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية** بدولة قطر-سلسلة كتاب الأمة، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م

مراجعة: **قطب مصطفى سانو***

يُعد كتاب **في فقه التديُّن فهمًا وتنزيلاً** من الدراسات النادرة -شمولاً في النظر وعمقا في الطرح - التي تقدم دليل عمل متكاملاً لحركات الصحوة الإسلامية في سعيها لتغيير واقع مجتمعات المسلمين بما يجعله جاريا على مراد الشرع.

فهو درس منهجي في فقه التديُّن على مستوى الفهم النظري للقيم والمقاصد والأحكام التي جاء بها الوحي الإلهي، وعلى مستوى تمثلها وتحقيقها عملا في واقع الحياة.

وإذا كانت الصحوة الإسلامية في العصر الحديث قد اصطدمت بمعوقات حالت دون تحقيق مقاصدها في بسط سلطان الشرع على مجريات الحياة الإنسانية في بلاد الإسلام، فإن طرفا من العوامل التي أدت إلى عدم التغلب على تلك العقبات يعود في نظر المؤلف إلى مناهج حركات الصحوة في السعي لتحقيق أهدافها. ففي إطار العمل على إحياء نوازع الإيمان لدى المسلمين وتزكية ثقتهم بالإسلام منهجا شاملا للحياة، غلب على مفكري الصحوة

* محاضر في الجامعة الإسلامية العالمية – ماليزيا. ماجستير في أصول الفقه من جامعة الملك سعود بالرياض، ١٩٩٢م.

ومنظريها منهجٌ ينحو إلى التعميم والتجريد. وإذ قد استعاد المسلمون الثقة بدينهم وتوفر لهم قدر غير يسير من الوعي به منهجا شاملا للحياة، فالأمر يستدعي -في نظر الأستاذ النجار- تجاوز ذلك المنهج، الدعوي والجدلي التعميمي، إلى منهج يركز على كيفية تحويل حقائق الدين النظرية وقيمه ومقاصده العليا إلى واقع معيش وهو ما سماه بفقه التديُّن.

وبين يدي تناول هذا الفقه تناولا منهجيًّا علميّاً، عمد المؤلف إلى ضبط مراده بمصطلحي **الدين والتدين**، وتحديد ما بين المصطلحين من تمايز. **فالدين** -في رأيه- هو التعاليم الإلهية التي خوطب بها الإنسان على وجه التكليف. وأما **التدين** فإنه الكسب الإنساني في الاستجابة لتلك التعاليم، وتكييف الحياة بحسبها في التصور والسلوك. **والفرق بينهما** هو أن الدين -بوصفه هديًا إلهيا- يتصف بالمثالية والكمال، ويتمثل في تعاليمه الحقُّ المطلق بناء على الكمال الإلهي في العلم الشامل بأحوال الوجود؛ وأما التدين -بوصفه كسبا إنسانيا في تكييف الحياة بتعاليم الدين- فيتصف بالمحدودية والنسبية نتيجة عوائق الواقع المادية والثقافية والاجتماعية التي تغالبه وتؤثر فيه أثناء تعامله مع تلك التعاليم، ونتيجة ما تَمّت به صياغةُ الدين -كما هو في نصوص الوحي- من الكلية المتجاوِزة لمُشخَّصات الأفعال العينية والظرفية، الأمر الذي يمكن أن يفسر عجز الإنسانِ في تدينه عن بلوغ درجة الكمال في الالتزام.

وبالنظر إلى فقه التديُّن بوصفه منهجا لتنزيل الدين على الواقع، يرى المؤلف أنَّه ينبغي أن يتأسس على ثلاثة محاور:

أ ـ **الفهم**، ويراد به فهم الدين باعتباره تعاليم هادية إلى الحق، وفهم الواقع الإنساني الذي يراد إصلاحه، وهي:

ب ـ الصياغة، إعداد التعاليم الدينية في هديها المطلق لتكون مشروعا مقدَّرًا على قدر الواقع الزمني.

جـ ـ الإنجاز، ويراد به التطبيق الفعلي للمشروع الذي وقعت صياغته، والوسائل التي يتم بها والمسالك التي ينبغي أن يسلكها، والآداب التي تضمن حسن الأداء، وتفضي بالتالي إلى أن يؤتي المشروع أكله في اندراج السلوك الفردي والاجتماعي في الهدي الديني.

ولهذه المحاور الثلاثــة ضوابط وآداب وشروط، لا بد من إدراكها حتى يتحقق التدين الصحيح. وقد حاول المؤلف من خلال بـابَيْ الكتـاب أن يؤصل القول في هذه المحاور الثلاثة، فخصص الباب الأول لمحور الفهم، في حين تنـاول في الباب الثاني المحورين الآخرين، الصياغة والإنجاز.

تعرض الأستاذ النجار في الباب الأول لكل ما يتعلق بمحور الفهم من أسس وضوابط، وانتهى إلى القول بأنه لا حظٌ للتدين في أن يكون قويما مصلِحا للإنسان إلا إذا انبنى على فهم عميق لأمرين:

أولهما : فهم الوحي أو الدين، ويتحقق ذلك عن طريق مراعاة أمرين أساسين، وهما: خصائص الوحي ـ قرآنا وحديثا ـ، واعتبار الغاية التطبيقية منه.

وأما خصائص الوحي فيمكن تلخيصها في كون أحد شقيه إلهيٌّ المصدر لفظا ومعنى وهو القرآن الكريم، وكون المصدر الثاني -الحديث الشريف- إلهي المصدر معنى لا لفظا. ومقتضى هذه الخاصية ثبوت الحجية المطلقة لما هو قطعي الثبوت فيما يشتمل عليه من تعاليم، وقصر الحجية على التعاليم المتعلقة بالسلوك دون الاعتقاد لما هو ظني الثبوت. ولا يعني هذا بأي حال من الأحوال أن ما كان ظني الثبوت خاضع للتعقيب، بل إن تعاليم الوحي -مهما كانت طرق ورودها- مطلقة القيومية على الإنسان، الذي ينحصر دوره في استجلائها وتمثلها، لا التعقيب عليها أو تجاوزها.

ويختص الوحي الإلهي أيضا بكونه خطابا عاما للناس كافة، متعاليا في مجمله على ظروف الزمان والمكان ومشخصات أفعال الإنسان وأوضاعه. ومن خصائصه كذلك ورودُه في نصوص جارية على لسان العرب بحسب أساليبهم في الكلام، فضلا عن كونه وحيا ليس فيه ما يناقض العقل ويتعارض معه البتة، فإن بدا هناك أي تعارض بين الوحي والعقل، فالخلل -كما يؤكد المؤلف- لا بد من أن يكون واقعا في الفهم، أو في صحة نسبة النص إلى الوحي. ويتميز الوحي كذلك بكونه وحدة متكاملة يفسر بعضه بعضا، مما يجعل فهمه دون مراعاة هذه الخاصية فهما مبتورا. ويضاف إلى الخصائص المذكورة كون الوحي جاء للحكم في أجناس الأفعال الإنسانية المجردة لا في الأفعال الجزئية المشخصة

بظروف الزمان والمكان، وكونه منزلا منجما في زمن متطاول حسب المناسبات والظروف والأحوال.

ويرى الأستاذ النجار أن مراعاة هذه الخصائص الأساسية للوحي ينبغي أن تكون القاعدة الصلبة لفهم الدين فهما سليما، فلا يمكن لفهم أن يكون سديدا ما لم يراع هذه الخصائص. بل لا بد لمتفهم الوحي أن يدرك، فضلا عن هذه الخصائص، أساليب الوحي في هدي الإنسان إلى معرفة التعاليم الإلهية، إذ إن الوحي راعى -في عرضه تعاليم الهدي الإلهي على الإنسان- أمرين: شمول الحكم الإلهي لأفعال الإنسان كلها وعدم خلو أي حادثة أو جانب من جوانب الحياة الإنسانية من حكم لله سبحانه وتعالى، وواقع الإنسان في قدرته الإدراكية وظروف حياته المتغيرة بحيث تظل قدرته على إدراك حقائق الوحي محكومة بطبيعته الذاتية وبظروفه التاريخية والاجتماعية.

وتتجلى مراعاة الوحي لهذين الاعتبارين في استعماله ثلاثة مستويات في تعاليمه، نزع في أولها إلى التفصيل في البيان، والضبط المقيد لكيفية الفعل، وشاع استخدامه لهذا الأسلوب في أعمال الإنسان القلبية والسلوكية التي يقل فيها حظ العقل. وعني في النوع الثاني من الأساليب بالتعميم عن طريق تناول أجناس الأفعال أمرا ونهيا، دون بيان تفاصيلها وكيفياتها، كما هو الحال في أحوال المعاملات بين الناس، وتصرفات الإنسان العمرانية. وأما المستوى الثالث، فقد مال فيه إلى تحديد المقاصد العامة لما ينبغي أن تكون عليه أعمال الإنسان عامة، وسلك طرائق شتى في عرض مقاصده وتوضيحها للناس.

وإذا كان إدراك الخصائص الآنفة الذكر ومراعاتها شرطا ضروريا في أي فهم سديد لمقاصد الوحي ومعانيه وأحكامه، فما القول في الأفهام التي توصل إليها السابقون من علماء الأمة وفقهائها؟ وهو ما يسمى التراث في لغة العصر.

ونظرا لما لهذه القضية من أهمية في التعامل مع الوحي وإدراك مراد الله فيه، عمل المؤلف على تأصيل القول فيها. وانتهى إلى أن الأفهام التي تراكمت عبر الزمن ليست سوى اجتهادات حاول أصحابها التوصل إلى مراد الله تعالى من وحيه. ولئن أصبحت تلك الأفهام مدونات ومؤلفات وكتبا، فإن ذلك لا يعني بأي حال من الأحوال أن تغدو بذاتها مصدرا للدين، كما هو الحال في

الكتاب والسنة اللذين يمثلان الوحي الإلهي الملزم، فالتراث أفهام بشرية ظنية في مجملها لمصدري الدين الأصليين.

ويرى المؤلف أن الموقف الصحيح من تلك الأفهام يتمثل في الاستئناس بها في فهم النص الشرعي، وليس واجبا على اللاحقين الالتزامُ بها جملة وتفصيلا بحيث لا يخرجون عنها أو يستدركون عليها، كما أنه ليس من العدل في شيء تجاوزها كلية، لأنها في مجملها قد اعتمدت مناهج لا تخلو من صحة وسدادٍ، إذْ إنها قد تعرضت للاختبار والنقد والتصويب والتعديل، فتبدت سلامة كثير منها وثبتت صحته. ومن ناحية أخرى فإن تلك الأحكام والاجتهادات تمثل تجربة ثرية في فهم الدين تنامت عبر الزمن وحوت خبرة الأمة وجسدتها في أطوارها التاريخية المختلفة، مما يجعل الاستنارة والاستعانة بها -لا العكوف عليها- أمرا موضوعيا ومطلوبا من الناحية المنهجية.

وبعد تأصيل القول في هذا الموضوع، وتفنيد موقف من يرى إلزامية التراث في الفهم، وموقف من يرى تجاوزه كلية، ركز الأستاذ النجار حديثه على الضوابط والأسس التي يمكن أن تسدد فهم الدين، وتجعله قريبا إلى المراد الإلهي. فمهد لذلك بالتطرق إلى قيمة أفهام البشر من حيث إصابتها حقيقة المراد الإلهي، وعدم إصابتها ذلك المراد. وفي هذا السياق، ناقش المؤلف آراء الأصوليين في مسألة التصويب والتخطئة في الاجتهاد، وخلص إلى أن موقف المصوِّبة أنسب لمعالجة أزمات الأمة ومواجهة التحديات التي تحيط بها في العصر الحديث، لأنه -في رأيه- يدفع المجتهدين إلى تجديد فهم الظنيات من الأحكام في ضوء معطيات جديدة لم تكن حاضرة بين يدي اجتهاد السابقين، ولأنه من شأنه أن ينأى بالاجتهاد عن التقليد، وينشط التجديد القائم على التحري، والابتعاد عن مدخلات الهوى والتشهي.

وأما **الضوابط المسددة لفهم الدين**، والعاصمة له من الزلل، فقد صنفها المؤلف ثلاثة: **أولها الضابط اللغوي**، ويتمثل في ضرورة مراعاة قوانين اللغة التي نزل بها الوحي، وعدم الخروج عنها عند الاجتهاد في الفهم، إذ إن الوحي قد نزل على جسب تلك القوانين.

وثانيها **هو الضابط التكاملي**، ويقصد به ضرورة النظر في النصوص نظرا متكاملا عند الاجتهاد في الفهم بحيث تستقصى كل النصوص المتعلقة بالموضوع المدروس، ويُجْمع بينها بغية تحصيل فهم سديد وصورة شاملة متكاملة عن ذلك الموضوع.

أما الثالث، فهو الضابط الظرفي، ويقصد به ضرورة الوقوف على مناسبات نزول الوحي، والقرائن التي احتفت به، ومعرفة أحوال العرب وعاداتها عهدَ التنزيل.

هذه هي الضوابط الثلاثة التي يقوم على مراعاتها حسن فهم الوحي، وإهمالُ أي منها من شأنه أن يسبب الخلل في إساءة التعامل مع الوحي. ويشهد التاريخ أن جل الانحرافات التي عرفتها الساحة الإسلامية من باطنية غالية وظاهرية متنطعة الخ .. قامت على تجاوز هذه الضوابط في تعاملها مع الوحي، ولذلك لا بد من الالتزام بها قصد التوصل إلى فهم سديد له.

وبعد أن استعرض المؤلف ضوابط الفهم، انتقل إلى الحديث عن **مكانة المعرفة العقلية ودور الواقع في فهم الدين**، وانتهى إلى أن المعارف العقلية المسددة المرشدة يمكن أن تقوم بوظيفتين في فهم الدين، هما:

أ- تعيين مراد الوحي عن طريق الترجيح بين الاحتمالات المختلفة في مدلولات النصوص الظنية.

ب- تقدير المقاصد والمصالح في الأوضاع الطارئة التي لم يرد فيها نص مباشر من الشارع. إلا أن الفهم العقلي تكتنفه مزالق ومخاطر، وذلك لأن المعارف العقلية السائدة في العصر الحديث في مجملها نتاجٌ للثقافة الغربية ذات المنطلقات الفلسفية المادية في أغلبها، ولا تخلو تلك المعارف من تأثير تلك المنطلقات فيها، مما ينبغي التنبه له عند الاستعانة بها في تعيين مراد الوحي، أو في تقدير المقاصد غير المنصوص عليها نصا مباشرا.

أما مكانة الواقع -الذي تجري عليه حياة الناس في مجالاتها المختلفة- في فهم الدين، فإنها تتمثل في الاستعانة به في فهم النصوص الظنية واستنباط الأحكام مما لا نص فيه. وقد أسس أئمة الفقه والأصول في هذا الشأن قواعد تشريعية عديدة من مصالح مرسلة، وعرف، واستصحاب الخ .. وهي في مجملها قواعد منبثقة عن مراعاة الواقع، مما يدل على أهميته في فهم الوحي وتحديد مراده.

وبعد أن أفاض المؤلف في مناقشة مسألة فهم الدين تفصيلا وتأصيلا، انتقل إلى تناول الأمر الثاني الذي ينبني عليه الفهم المؤدي إلى التدين، **وهو فهم الواقع المراد إصلاحه**. والواقع -في رأي الأستاذ النجار- هو ما تجري عليه الحياة في مجتمع ما من أسلوب في تحقيق أغراض ذلك المجتمع، ويدخل في ذلك مجموعُ القيم والأعراف والتقاليد والنظم المتفاعلة فيما بينها وما ينشأ عنها من علاقات ومصالح ومؤسسات. وهذا يعني -في نظر المؤلف- أن فهم الواقع الاجتماعي للإنسان ليس بالأمر الهين اليسير، لأنه يتسم بشيء غير قليل من التعقيد، وعدم الاطراد في السيرورة، فهو ليس منضبطا كواقع الطبيعة. ويعود ذلك إلى العنصر الروحي في تكوين الإنسان، وما يختص به من إرادة حرة، فهما اللذان يجعلان الواقع متصفا بقدر كبير من الخفاء في العوامل والأسباب التي تنشأ عنها الظواهر والأحداث. وهناك مسالك لا بد من الاستعانة بها في فهم هذا الواقع، أولها -في نظر المؤلف- الانخراط الفعلي في هذا الواقع، معايشة للناس وتعاملا معهم في تصرفات الحياة المختلفة، ووقوفا على مشاكلهم عن كثب، ومساهمة واقعية في مناشطهم. أما المسلك الثاني فيتمثل في ضرورة الاستنارة بما سمّاه المؤلف أدوات الرصد والتحليل المتمثلة فيما توصلت إليه العلوم الإنسانية والاجتماعية من نتائج تقرب من اليقين في مجال النفس الإنسانية، وفي المجال الاجتماعي والاقتصادي الخ.. فمناهج هذه العلوم وأدواتها تتجاوز الملاحظة الظاهرة العابرة، ولذلك فهي ضرورية للكشف عن التركيب النفسي والاجتماعي للواقع في أبعاده كافة.

وفي سياق تحليله لمكانة الفهم الصحيح للواقع وقيمته بالنسبة للتدين، أشار المؤلف إلى أن استفحال الاستبداد السياسي كان وراء حالة الضعف في صلة العلماء والفقهاء بالواقع، الأمر الذي جعل أهل العلم والفكر يصدرون -في بعض الأحيان- عن مواقف لا تمت إلى الواقع من حولهم بصلة، بل إن كثيرا منهم ابتعدوا قصدا عن المشاكل الواقعية للحياة الإسلامية العامة بدافع من التوجس والخوف من سطوة أهل السيف، وعكفوا على ما بين أيديهم من موروث فقهي ترتيبا وشرحا وتفصيلا ، الأمر الذي نتج عنه في نهاية المطاف غيابُ فقه الواقع في حياة أهل العلم لعهود طويلة. وقد استمر هذا الغياب لفقه الواقع إلى عهدنا هذا، وقد كان متوقعا من مفكري الصحوة وعلمائها أن يعيدوا هذا الصنف من الفقه إلى الواجهة. إلا أن الصد العنيف، والقمع

والتنكيل الذي نال الصحوة شغلها عن الوفاء بهذا المطلب، بل دفع بفصائل منها إلى نزعة مثالية هروبية في التعامل مع الواقع.

ومهما يكن من شيء، فإن الأمل لا يزال معقودا على هذه الصحوة في أن تعيد الاعتبار لهذا الفقه، وأن يبذل مفكروها ومنظروها جهودا مضاعفة لحسن فهم الواقع وقراءته قراءة عميقة مفصلة وشاملة من أجل تطويعه لحقائق الدين. ولكي تكون تلك القراءة مجدية ومفيدة، يرى الأستاذ النجار أنه لا بد من أن تبنى على معرفة تامة بالمكونات الأساسية للواقع الإسلامي في العصر الحديث، وهي تنقسم -في نظره- ثلاثة أقسام:

١- **العامل الديني** الذي يتمثل في الضمير الجمعي للأمة، وهو ضمير لم يفقد الانفعال بالدين، كما فقده الواقع الخارجي الظاهر، ومن ثم لا بد من تقدير هذا العامل حق قدره عند التعامل مع الواقع، فليس مجتمع المسلمين اليوم مجتمعا جاهليا مسلوبة عنه صفة الإسلام.

٢- **العامل التاريخي** المتمثل فيما تراكم من تجارب إيجابية وسلبية عاشتها الأمة طوال تاريخها واستصحبتها مجتمعات المسلمين الحاضرة بشكل أو بآخر، وتشكلت منها عناصر ذات أثر مقدر في واقع المسلمين الحاضر، فلا بد إذن من فهم تلك المعطيات والتعامل معها تعاملا علميا يحيط بأبعادها المختلفة والمتداخلة.

٣- **عامل الحضارة الغربية** ذات النفوذ البالغ في حياة الأمة على مستوى الأفراد والجماعات والمؤسسات. وهذا العامل ذو أهمية كبيرة في فهم الواقع الإسلامي قصد إصلاحه، وتخليصه من الآثار السلبية لهذه الحضارة الغالبة.

وتأتي بعد هذه المرحلة الأساسية، أي فهم الوحي وفهم الواقع، المرحلةُ الثانية التي سماها المؤلف **مرحلة التنزيل**، وتعني صيرورة الحقيقة الدينية المتصوَّرة إلى نمط عملي تجري عليه حياة الناس في الواقع. وتتحقق هذه المرحلة -في رأي المؤلف- من خلال مرحلتين فرعيتين، **هما : مرحلة الصياغة، ومرحلة الإنجاز.**

فالمراد بمرحلة الصياغة تهيئةُ خطة شرعية تنبني على ما حصل من فهم لحقيقة الدين في هيأتها المطلقة المجردة بصورة تكون بها صالحة لمعالجة واقع حياة الإنسان فردا ومجتمعا في إطار ما يكتنفها من أوضاع الزمان والمكان وأحوال التاريخ. وتتم هذه الصياغة على مستويين:

١- مستوى العقيدة: وينبغي أن تراعى في صياغة الأحكام العقدية في العصر الحديث واقعية الموضوع بحيث يتم طرح القضايا والموضوعات الحقيقية للأمة، ويبتعد عن طرح المسائل التي لم تعد تمثل إشكاليات حقيقية في حياتها، كمسائل خلق القرآن، والمفاضلة بين الأنبياء والملائكة، الخ.. كما ينبغي أن تكون صياغتها متسمة بواقعية المنهج بحيث تقدم موضوعاتها المستصحبة والمستجدة بطريقة مبنية على المعطيات الواقعية لعقليات المخاطبين ليكون الخطاب نافذا إليهم مقنعا لهم، لا على أساس أن الغاية هي مجرد الإقناع، ولكن على أساس أن الغاية هي الإقناع بالحق. وتتطلب الصياغة العقدية رصد نتائج العلم التجريبي في دائرته الكونية، كما تقتضي رصد مجريات الأحداث في واقع الإنسان من حيث ما يعانيه من مشكلات نفسية واجتماعية واقتصادية إلخ..

٢- مستوى الأحكام الشرعية العملية: ينبغي كذلك مراعاة جملة من المبادىء، كمبدإ الواقعية في الصياغة التي يمكن أن تتحقق عن طريق تمثل الواقع المراد معالجته بالكشف عن حقيقته في عناصره الظاهرة والخفية، وعن طريق نظم الأحكام وتأليفها في شكل خطة منصبة على الصور المشخصة للواقع، المستوعَبة بالكشف العلمي المنهجي، قصدَ إدراج تلك الصور الواقعية لحياة الإنسان ضمن نوعها الذي وردت به أحكام الشرع، وقصدَ الموازنة بين الاحتمالات الممكنة وما تحققه من المصلحة في الظرف الواقعي المعين، اعتمادا للاحتمال الأكثر تحقيقا للمصلحة، وقصدَ استحداث أحكام شرعية للوقائع المستجدة التي لم ترد في شأنها نصوص شرعية مباشرة، والعدول عن أحكام جلية وقطعية غير مفضية إلى المصلحة إلى أحكام أخرى من شأنها الإفضاء إلى المصلحة.

وينبغي كذلك مراعاة مبدإ التكامل في الصياغة. ويتحقق هذا بفهم التشابك في الصور الواقعية لحياة الإنسان بين العناصر المختلفة النفسية والثقافية والاقتصادية والسياسية الخ.. ومن ناحية أخرى، ينبغي أن تتم صياغة أحكام الشريعة في إطار المبادئ العقدية الخاصة بكل مجال من مجالات الحياة المختلفة، وفي ضوء اعتبار مآلات الأحكام التي ينبغي أن يتأسس إدراكها على علم دقيق بأسباب التفاعل بين مجريات الأحداث في الواقع المراد علاجه. وأخيرا ينبغي الأخذ بالمقاصد في الصياغة من حيث حصولها في الواقع عند تطبيق الحكم الشرعي على مشخصات الأحداث، ويتم تحقيق هذا المبدإ عن طريق تحليل

الواقع المراد علاجه تحليلا علميا، ثم مناظرة مقصد الحكم بعد ما يكون قد حصل بالفهم بعناصر ذلك الواقع في عوارضه وخصوصيات ظروفه.

أما مرحلة الإنجاز، فتعني العمل على تطبيق الخطة الشرعية التي تمت تهيئتها تطبيقا عمليا في الواقع. ولكي تحقق هذه المرحلة تدينا صحيحا، فإنه لا بد من أن تتوافر فيها شروط وآداب.

وهذه الشروط هي: **الوعي والاقتناع، والتأطر الاجتماعي**. ويقصد المؤلف بالوعي أن يتوافر لدى الناس الذين يراد تطبيق الأحكام الدينية فيهم فهمٌ جمليٌّ لمجموع التشريع الإسلامي، من حيث حقيقته، وطبيعته، وأهدافه. في حين يقصد بالاقتناع تصديق الناس بأحقية الدين، واليقين من نجاعته في الإصلاح. وأما التأطر الاجتماعي، فإنه يتمثل في توافر مناخ اجتماعي يكون إطارا صالحا للإنجاز، أي توافر حد أدنى من الترابط الاجتماعي بين أفراد المجتمع في رقعة مشتركة، تنظمه سلطة سياسية جامعة، وذلك لكي يسري الحكم الشرعي عند الإنجاز سريانا فعليا في حياة الناس.

وأما آداب الإنجاز فهي -في رأي المؤلف- الأسس المنهجية المنبثقة عن طبيعة الواقع الإنساني التي ينبغي مراعاتها في الإنجاز الفعلي لأحكام الشريعة وتعاليمها كيما يحقق هذا الإنجاز التدينَ الصحيح السليم. وتشمل مجموعة تلك الأسس **المرحليةَ والتدرجَ، والتأجيلَ والاستثناء ، وجماعية الإنجاز.**

ومراد المؤلف بالمرحلية والتدرج أن يتم التحول من الوضع غير الصحيح (الباطل) إلى الحق على مراحل متدرجة بحيث يتم الانسلاخ من الأوضاع الباطلة تدريجيا، وتتنزل الأحكام الدينية لتوجيه الواقع وإنشاء أوضاع جديدة شيئا فشيئا، وذلك ضمن خطة محسوبة تتكامل مراحلها ويفضي السابق منها إلى اللاحق.

وقد كانت مراعاة هذه المرحلية المتدرجة في تنزيل تعاليم الدين أدبًا نبويا راسخا على مدار ثلاث وعشرين سنة. وقد تميز العهد النبوي -كما يرى الأستاذ النجار- بظهور نوعين من التدرج: الكيفي، والكمي. فالتدرج الكيفي هو الذي كان يتم فيه تصاعد الحكم الواحد من الأخف إلى الأشد في التكليف، إيجابا وتحريما، كما هو الحال في تحريم الخمر. أما التدرج الكمي فقد كان يتم عن طريق تقديم بعض الأحكام، وتأخير بعضها إلى أجل لاحق. وهذا النوع من التدرج هو الذي ينبغي مراعاته في إنجاز خطط الشريعة في الوقت الحاضر

نظرا لختم النبوة وانقطاع الوحي اللذين يقوم عليهما التدرج الكيفي، أي أن التدرج الكيفي لم يعد قائما. ولا بد من الاستعانة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية في سبيل إحكام هذا الأدب الإنجازي للتدين بغية إقامته على الحكمة في تداعي الإصلاح مرحلة بعد مرحلة دون انتكاس أو ارتباك.

أما التأجيل فيقصد به الأستاذ النجار العدول عن تطبيق الحكم الشرعي في ظرف معين حتى يحين ظرف آخر مناسبٌ، يعاد فيه ذلك الحكم إلى التطبيق. وأما الاستثناء في الإنجاز فالمقصود به إسقاط تطبيق الحكم الشرعي في حق عينة أو عينات من الأفراد أو الحالات، في حين يطبق على سائر العينات الأخرى. والمسوغ الأساسي لهذين الأمرين يتمثل في وجود موانع فيما يراد أن يطبق عليه الحكم تحول دون تحقيق مقصود الشارع من الحكم في حالة تطبيقه. وفي رأي المؤلف، يمكن للمرء أن يلحظ حضور هاذين المبدأين في فقه عمر بن الخطاب، رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، عندما أجَّل -عام الرمادة- تطبيق حكم حدِّ السرقة، وعلق حصَّة المؤلفة قلوبهم لما عزَّ الإسلام، وقويت شوكة أتباعه، وعندما منع تقسيم سواد العراق على الفاتحين.

أما جماعية الإنجاز فتتمثل في الوعي الجماعي بإنجاز الدين وصياغة ذلك الوعي في مؤسسات اجتماعية بحسب ما هو متاحٌ ضمن الظروف القائمة، ثم تبني تلك المؤسسات للخطة الشرعية وتطبيقها في مختلف شعاب الحياة، والعمل على تطبيقها وتحقيقها واقعا. وهذا الأدب الإنجازي لا يمكن أن يتم على الوجه المطلوب دون مجهود جماعي يقوم فيه عموم الأمة أو المجموعات والفئات المختلفة منها بدور هام في سبيل تحقيق ذلك، كل حسب قدرته وموقعه.

هذا هو فقه التدين -مبادئ وأسسا وضوابط وآدابا- كما عرضه المؤلف بمنهجية علمية صارمة، فيها قدر عال من الابتكار والإبداع والأصالة الفكرية. وبما أن الكتاب في أساسه دعوة إلى الاهتمام بفقه التدين، وإيلائه مزيدا من البحث والنظر، فإن هناك جملة من القضايا يحسن الوقوف عندها في الفقرات وهي:

أ- تميز الكتاب في جزئيه بطرح موضوعات هامة لم تنل حقها من الدرس عند كثير من العلماء والمفكرين الذين يدعون إلى بسط سلطان الدين على واقع الحياة الإنسانية. ونحن نرى أن غياب مثل تلك الموضوعات من طروحات كثير من الكتاب يعود إلى عدم اهتمامهم بالعلوم الإنسانية والاجتماعية التي من

شأنها أن تعطي المرء وعيًا علميا منهجيا بواقعه ومجتمعه، وتمكنه من التعامل مع ذلك الواقع بصورة أقوم وأنجع. ولئن عدَّ المؤلف الانخراط الفعلي في الواقع منطلقا أساسيا لفهم الإنسان وإدراك مشكلاته، واعتبر الاستعانة بأدوات الرصد والتحليل المتمثلة في مناهج العلوم الإنسانية مكملا لذلك الانخراط في فهم الواقع، فإننا نرى أن قلة العناية والاهتمام بهذين الأمرين كانت ولا تزال أحد الأسباب الرئيسية لكثير من الإخفاقات التي طالت حركات الصحوة في مسيرتها الإصلاحية. ولا مطمع، في نظرنا، في تجاوز حالة التكامل والتآكل التي عانت منها حركات الصحوة ما لم يصبح فهم الواقع الإنساني موازيا -في منهجها- لفهم النص الشرعي. وأيما خلل يطرأ على فهم الواقع، فإنه لا يقل في خطورة عواقبه عن الخلل في فهم نصوص الوحي.

ب ـ ثمة قضايا كثيرة أوردها المؤلف في الكتاب لا تزال بحاجة إلى تأصيل وتعميق، منها المسائلُ التي تتعلق بشروط الإنجاز وآدابه. فإن تناول المؤلف لهذه الأمور لا يسلم من مراجعة نقد، ذلك أن هناك فرقًا -في نظرنا- بين وضعية صحوةٍ متمكنةٍ من الحكم، ووضعية صحوةٍ غير متمكنة. والتناول المنهجي العلمي الواقعي يقتضي التفريق بين هاتين الوضعيتن في عملية الإنجاز، أي أن شروط الإنجاز التي تعرَّض لها المؤلف بشيء من التفصيل تخص الحركات المتمكنة، وتصلح لوضعيتها في بعض المجالات، فالحركات غير المتمكنة لا يمكن لها أن تمارس تلك الأمور ـ الوعي والاقتناع والتأطر ـ في ظل سلطات حكم تطاردها، وتسعى إلى قمعها، والتنكيل بها. فمثل هذه السلطات لا تسمح عادة لحركات الصحوة أن توجد عند أفراد الأمة وعيا أو اقتناعا بالحل الإسلامي، وذلك لأنها ترى في ذلك زوالا لسلطانها. بل إن التأطر الاجتماعي الذي حاول المؤلف إقناعنا بإمكانية حصوله ولو لم يكن هناك حكم إسلامي، لا يعدو رأيه فيه أن يكون حديثا موجها في واقع الأمر إلى حركات الصحوة المتمكنة، لا حركات صحوة غير متمكنة، إذ إنَّ الوسائل الفعالة للتأطر الاجتماعي تعتمد بالدرجة الأولى على قدر من التمكن من سلطان الحكم، وعلى تقبُّلٍ للإسلام مبدأ وأساسا يلتف الناس حوله، وذلك لأن الناس يترابطون بناء على معتقد أو مبدأ، وفي إطار من تنظيم سياسي واجتماعي حكم يقبل

بذلك المبدأ. فلكي يكون لدى جماهير الناس فهم جملي لحقيقة الدين وأحقيته في تنظيم حياة الإنسان، وإصلاح واقعه، لا بد من وجود حكم يُؤمن -على الأقل- بعدم خطر الصحوة على مستقبله، وينفتح على برنامجها الإصلاحي.

جـ - يرى المؤلف أن فقه التنزيل يقوم على مرحلتين: إحداهما مرحلة الصياغة التي يتم من خلالها تهيئة خطة شرعية تنبني على ما حصل من فهم لحقيقة الدين في هيئتها المجردة، والأخرى مرحلة الإنجاز التي يتم فيها إجراء الخطة الشرعية المهيأة على الواقع الإنساني. وفي اعتقادنا ينبغي لمرحلة الصياغة هذه أن تكون جزءا لا يتجزأ من مرحلة الفهم الذي يشمل فهم الدين بوصفه تعاليم هادية إلى الحق، وفهم الواقع الإنساني الذي يراد إصلاحه. وذلك لأن فهم الواقع فهما صحيحا هو الذي تتوقف عليه هذه المرحلة، بمعنى أنه إذا حصل خللٌ في فهم الواقع، فلا يمكن أن تكون هناك مرحلة للصياغة، فهذه المرحلة إفراز لفهم الواقع الذي عده المؤلف جزءاً من فقه الفهم. ومما يؤيد هذا أن آلات مرحلة الصياغة تكاد تكون في مجملها هي آلات فهم الواقع، مما يجعل دمجها معه أولى من فصلها.

د - لئن عني المؤلف بتوضيح مراده بكل من مصطلحات **المرحلية والتأجيل والاستثناء**، إلا أن هناك تساؤلات تفرض نفسها إزاء المعاني التي حددها لتلك المصطلحات، وأورد لبعضها تطبيقات من التراث الإسلامي. وأول تلك التساؤلات يتركز حول ما سماه المؤلف بالتدرج الكمي للإنجاز. فإذا كان من المتفق عليه أن التدرج الكمي والكيفي عهد التنزيل كان من أجل نقل المجتمع الجاهلي من وضع لا صلة له بالشرع مطلقا إلى وضع جديد قائم على أحكام الشرع وتوجيهاته، فإن هناك اختلافا بين مجتمعات المسلمين في العصر الحديث والمجتمع الجاهلي، باعتراف المؤلف نفسه في أكثر من موضع. وهذا يعني أنه ينبغي التفريق بين الأمرين في الحكم. فمجتمع جاهلي بأصله وفصله، ومجتمع آخر جاهلي في بعض جوانبه، لا ينبغي أن يكون التعامل معهما على مستوى واحدٍ.

أما بالنسبة للتأجيل الذي ذكره المؤلف بوصفه عدولا عن تطبيق الحكم الشرعي في ظرف معين، وإسقاط العمل به في ذلك الظرف، فإنَّ هذا الفهم للتأجيل محل نظر، وذلك لأنَّ العدول عن تطبيق حكم شرعي في ظرف معين يعرف في التراث الإسلامي بالأخذ بالرخص، وهذه الرخص تحتاج في حقيقتها

إلى نصوص تجيز العدول عن الحكم المعين لضرورة أو حاجة. فإذا لم يكن هناك ضرورة ولا حاجة شرعيتان، فلا ينفسح أمام المكلف الأخذ بالرخصة. ثم إنه من الملاحظ في الرخص كونها عملا بالأهم قبل المهم، أي أنه روعي فيها العمل بما هو أساس للأمر المرخص فيه، فأكل المضطر الميتة، على سبيل المثال، رخصة روعي فيها الحفاظ على النفس التي يعتبر حفظها مقصدا من مقاصد الشرع مقدما على حفظ الدين.

وبناء على هذا، فإنَّ التأجيل والاستثناء اللذين ذكرهما المؤلف يحتاج الأمر فيهما إلى نصوص توصل الأخذ بهما، وإن كنت أرى أن الأولى مما ذكره المؤلف الدعوة إلى تحقيق مناط الحكم الشرعي، الذي يعني التحقق من مدى انطباق الحكم الشرعي على الواقعة التي يراد تنزيله عليها.

أما ما ساقه المؤلف -من تصرف أمير المؤمنين عام الرمادة، ومع المؤلفة قلوبهم، وعدم تقسيمه سواد العراق- دليلا على مدعاه، فإننا نرى أنَّ هذه التصرفات من الفاروق لم تكن تأجيلا ولا استثناء في واقع الأمر، ولكنها كانت أخذا منه بمبدإ تحقيق المناط. فعدم تحقق مناط الحكم في تلك الحوادث والظروف هو الذي سوغ لعمر عدم تنزيل الحكم الشرعي عليها. وهبْ أنَّ الفاروق أسقط الحدَّ أو منع سهم المؤلفة، ألا يُعَدُّ ذلك اجتهادا منه، لا يرقى إلى مستوى النصوص الصريحة المثبتة لحكم السرقة، ومصارف الزكاة، ومنهج التعامل النبوي المهتدي بالنصوص الصريحة إزاء الغنائم، والفيوء. فالفاروق رضي الله عنه لم تكن نظرته في النصوص نظرة ظاهرية حرفية غير مدركة لمقاصدها، ومراميها، وغير مبنية على إدراك ما يلابس الواقع من أوضاع وأحوال. ولذلك، فإنه لم يأمر بقطع الأيدي لوجود شبهة الإلجاء والضرورة التي أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بدرء الحدود بها، حين قال: "ادرؤوا الحدود بالشبهات فلأن يخطىء الإمام في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة".

وأما بالنسبة لسهم المؤلفة قلوبهم، فإنَّ الذي يظهر لي -والله أعلم- أن الفاروق رضي الله عنه انطلق في تعامله معهم من منطلقين: عدم تحقق وصف المؤلفة الذين أمر الله بإعطائهم الزكاة في الأشخاص الذين قدموا إليه. ولئن كان ذلك الوصف قد تحقق فيهم أيام سيدنا أبي بكر رضي الله عنه فليس بلازم أن يتوافر فيهم أيام عمر. فالتأليف وصف طارئٌ وليس وصفا أبديا دائما لازما للشخص

المتلبِّس به. ولذلك، فقد أدرك الفاروق أن هؤلاء لم يعودوا من المؤلفة قلوبهم الذين ينبغي أن يعطوا سهما من أسهم الزكاة .

أما المنطلق الثاني لتصرف الفاروق عمر فهو -في نظرنا- اعتقاده أنَّ غير هؤلاء أحقُّ وأولى بالزكاة منهم، إذ من المعلوم أنَّ مصارف الزكاة ثمانية، ومن حق الإمام أن يفاضل بين هذه الأصناف الثمانية عطاء ومنعا، وذلك لأن "اللام" في قوله تعالى: ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين ...﴾ للتعيين عند أكثر العلماء، وليست للتشريك كما كان يرى ذلك بعض الفقهاء. أي أن الآية جاءت في بيان أصناف الناس الذين يستحقون الزكاة، ولم تهدف إلى التنصيص على ضرورة منحهم جميعا الزكاة. وهذا الأمر مقصد في حقيقته من مقاصد الشريعة في مجال توزيع الزكاة، فقد يكون من الأنسب للقائمين على شؤون الزكاة حَجْبُها عن بعض المذكورين إذا كان مقدار الزكاة غير كاف لمنح الجميع.

وبناء على هذا، فإن تصرف الفاروق يمكن فهمه على أساس أحد هذين المنطلقين، وليس على أساس إسقاط للحكم الشرعي، أو تأجيل له.

وإذا كان ذلك كذلك، فإنَّ مسألة التأجيل والاستثناء في الإنجاز التي طرحها المؤلف تظل في حاجة إلى ما يؤصلها في نصوص الشريعة وقواعدها. وربما أغنى عنها -كما أشرنا إلى ذلك من قبل- التركيز على مبدإ تحقيق مناط النصوص، ومقاصدها البعيدة والقريبة في الإنجاز، والنصوص المذكورة مؤصلة لهذا المبدإ.

وأيا ما كان الأمر، فإن كتاب **في فقه التدين فهما وتنزيلا** إسهام متميز وخطوة رائدة في مجال الدراسة المستوعبة لما تتطلبه حركة الأمة للعودة إلى أصالتها من أبعاد معرفية ومنهجية تأصيلية غير منبتة عن الواقع وما يطرحه من إشكالات نظرية وعملية. وعسى أن تكون مراجعتنا هذا الكتاب دعوة للعلماء والمفكرين لدراسة ما طرحه الأستاذ النجار من آراء وما أثاره من قضايا بغية تطويرها وإنضاجها. وفقنا الله جميعا إلى ما فيه الخير والسداد.

عنوان الكتاب : **تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية**

المؤلف: **إبراهيم عقيلي**

الناشر: **المعهد العالمي للفكر الإسلامي**، ط١، ١٩٩٤م.

مراجعة: **الزّبير أبو شيخي** *

قام الأستاذ إبراهيم عقيلي بمجهود ضخم يستحق كل الشكر والتقدير من خلال تأليفه لكتاب: **تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية**، الذي يعد بحق من أحسن ما أُلّف عن شيخ الإسلام فيما يخص منهجه المعرفي، ذلك أن مؤلف الكتاب عرض لفكر ابن تيمية بالشرح والتحليل وبيّن الطريق الذي التزمه في أبحاثه ومناقشاته وآرائه ودروسه ومدارساته مع مختلف الفرق والملل السابقة لِزمانه والتي عاصرها وخاض في غمار الرد عليها.

وهذا الكتاب على العموم، يعرض بالبيان والتحليل المصادر المعرفية التي اعتمد عليها ابن تيمية، وكذا المعاييرو الموازين التي بنى عليها آراءه في نقد تراث سابقيه، وتمييز حسنِه من قبيحه، وهذا المنهج بدوره يسهّل على القارئ الفهم الدقيق لتراث ابن تيمية، كما يسهّل على الباحثين والقارئين حسن استيعابه مع تمثل وهضم أفكاره وقضاياه .

ولنتعرض الآن بنوع من التحليل والنقد لما جاء في هذا الكتاب القيّم:

---

* طالب دكتوراه، تخصص الحضارة الإسلامية المعهد العالي العالمي للفكر الإسلامي والحضارة (ISTAC) ماليزيا.

(١) إن القارئ لمقدمة هذا الكتاب لا يستطيع أن يستوعب الأفكار الأساسية حول ماذا سيأتي في ثنايا الكتاب من أفكار وقضايا يريد المؤلف أن يعالجها، ذلك أنه لا بد من الإشارة في المقدمة إلى أهم القضايا التي يريد الكاتب أن يدرسها حتى تتكون للقارئ فكرة رئيسة عن الكتاب. وهذا هو ما غاب عن المؤلف.

(٢) لقد أبدع الكاتب ـ في نظري ـ في الباب الأول لما عرض لأهم نواحي الحياة في عصر ابن تيمية، ذلك أنّ مثل هذه الإشارات مهمة وتنطوي على فهم دقيق للظروف الخاصّة التي عاشها ابن تيمية واكتوى بنارها، ومن ثم يتسنى لنا الفهم الدقيق لمنهجه المعرفي ولخصائصه في التأليف، وفي الرد على مخالفيه، وفي اجتهاداته، وفي دحض آراء الفرق الكلامية سواء ممن سبقوه أو عاصروه..

إنّ تعرض الأستاذ إبراهيم عقيلي للنواحي العلمية والتيارات الفكرية، وكذا النواحي الاجتماعية والاقتصادية، والسياسية، سيُفيد القارئ بلا شك مما يقرِّب الصورة لذهنه لأجل فهم آراء ابن تيمية ومنهجه بطريقة أوضح.

لقد أشار مؤلف الكتاب في الباب الأول إلى منهج ابن تيمية في البحث والتأليف، وهذا من صميم موضوع الكتاب، فبين المؤلف تأثير المذهب الحنبلي فقهاً وعقيدة في فكر شيخ الإسلام، ممَّا مكّنه من رحابة الاطلاع على السنة الصحيحة وأقوال السلف الصالح من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، فاقتنع شيخ الإسلام بسداد المنهج السلفي وسلامته من التناقض والخلل حيث لا إشكال ولا تناقض بين صحيح النقل وصريح العقل، ولا اصطدام مع منهج المعرفة عند ابن تيمية الذي اعتمد في بحثه وتأليفه على قواعد المنهج التالية:

١ ـ الاعتداد بنصوص الوحي.

٢ ـ تقديم النقل على العقل.

٣ ـ منع التعارض.

٤ ـ الكف عن التأويل.

لقد أكرم الله تعالى شيخ الإسلام بقدرة هائلة على سرعة الكتابة والتأليف حتى عدّ الإمام الذّهبي تصانيف ابن تيمية نحو خمسمائة مجلدا منها ما هو معروف لدينا ومطبوع ومنها ما هو غير معروف.

(٣) في الباب الثاني من الكتاب، ذكر المؤلف منهج ابن تيمية في الاحتجاج باللغة حيث بين أن مفهومها عند شيخ الإسلام ليس هو المفهوم المعروف عند سابقيه من علماء اللغة. وهذا أمر مميز في المنهج المعرفي لشيخ الإسلام، فهو لا ينظر إليها على أنها طريق من طرق العلم الثلاث، وهي الخبر والحس والعقل، وإنما هي في مفهومه: أداة تواصل وتعبير عما يتصوره الإنسان ويشعر به، فهي وعاء للمضامين المنقولة سواء أكان مصدرها الوحي أم الحس أم العقل. وهذا فرق منهجي كبير ذو بال كما سيأتي ذكره في موقف ابن تيمية من المجاز والتأويل.

رجّح شيخ الإسلام في نظر الكاتب اعتبار اللغة إلهاماً للإنسان في الأصل، كما يلهم الحيوان الأصوات التي يتفاهم بها، واعتمد ابن تيمية في رأيه هذا على قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتاً﴾ (النحل: ٦٨)، وعلى قوله تعالى حكاية عن سليمان: ﴿وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (النمل: ١٦)، ومصداقا لقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الإنسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانْ﴾ (الرحمن: ١-٤) فإن الإنسان لا يخرج عن هذه السّنة التي تجري على الحيوان، فهما ملهمان بالتعبير عما يريدانه ويتصورانه بواسطة الألفاظ.

لقد أنكر شيخ الإسلام أن تكون العرب قد اتفقت ابتداء على وضع ألفاظ معينة للمعاني، ثم استعملتها فيها وفي غيرها على سبيل المجاز، ودليله على ذلك عدم وجود دليل قطعي على حصول اتفاق وإجماع من طرف جماعة معينة من العقلاء على وضع الأسماء جملة، وإنما المعلوم والمعروف والمشهور هو استعمال العرب للألفاظ فيما أرادوه من المعاني.

أقر ابن تيمية في كتابه الفتاوى بالوضع الأصلي للاستثناء في اللغة، ولكنه شدد وأكد على أن العرف هو الذي يتصرف في المعنى الأصلي للفظ إما تعميما أو تخصيصا أو تحويلا

بينّ المؤلف أيضا احتجاج ابن تيمية بالاستعمال اللغوي معلّلا ذلك بأنه واقع في كلام العرب بالضرورة، وما دامت قد استعملته في شعرها ونثرها لمعان معيّنة فلا بد من الاحتجاج به في مواضع النزاع، واشترط ابن تيمية لذلك

شرطاً وهو أن يكون الكلام صادراً عمن يحتج بلغتهم ممن كانوا في المدة السابقة لنشوء اللّحن وظهور التوليد في اللغة.

تنازع الناس في علاقة الشرع باللغة: هل فيها أسماء شرعية نقلها الشارع في مسماها، أم أنها باقية في الشرع على ما كانت عليه في اللغة؟ فكان جواب ابن تيمية حول هذا النزاع أن الشارع لم ينقلها و لم يغيرها، ولكن استعملها مقيدة لا مطلقة.

عَمَدَ الأستاذ عقيلي بعد هذا إلى الحديث عن اللغة بين الحقيقة والمجاز في رأي ابن تيمية الذي أنكر وجود المجاز في القرآن أو اللغة وحمل جميع الألفاظ على الحقيقة موافقاً في ذلك الإمام داود الظاهري وأبا اسحاق الاسفراييني. وابن تيمية ينفي المجاز على أساس أنّ تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز لا يصح إلا بثبوت وضع متقدم على الاستعمال وهذا ما لا يمكن إثباته بنقل صحيح عن فصحاء العرب.

بعد بيان إنكار ابن تيمية للمجاز وأدلّته، وكذلك أدلّة القائلين بالجواز مثل الجاحظ وابن قتيبة السّني وعبد القاهر الجرجاني في القرن الخامس الهجري، عمد المؤلف إلى بيان جوهر الخلاف بين المجوزين والمانعين للمجاز فبين أن الخلاف لا يدور أصلا حول وجود الواقع اللغوي بشقيه الحقيقي والمجازي في كلام العرب نظماً ونثراً، وإنما يدور حول تفسير هذا الواقع اللغوي. فالقائلون بالمجاز يحتجون بالوضع السابق على الاستعمال، إذ جميع المسميات لا بد لها من أسماء خاصة يستدل بها عليها عند الإطلاق، وذلك يقع ضرورة عند التخاطب لأجل التفاهم. أما المانعون للمجاز ـ وابن تيمية منهم ـ فيحتجون بالواقع اللغوي، إذ وجود الألفاظ المجازية والألفاظ الحقيقية مع بعض، في كلام العرب دليل على أنهم لم يفرقوا بينهما بحد، مع صحة أفهامهم وعمق درايتهم بمقاصدهم وأساليبهم في التعبير، لا لسبب إلا لأن هذا التقسيم غير مستساغ عقلاً.

إن المنهج المعرفي لابن تيمية لا بد أن يقودَنا إلى الحديث عن موقفه ـ رحمه الله ـ من التأويل، والخلاف في هذه المسألة بينه وبين غيره لا يدور حول وجود التأويل أو عدم وجوده، وإنما يدور حول مفهومه ومعناه. فقد خالف ابن تيمية

أن يكون التأويل في لغة القرآن معناه صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لِدليلٍ يقترن به، وهذا ما استقر عليه رأي الجمهور، بل يرى شيخ الإسلام ـ مخالفاً ما سبق ـ أن لفظ التأويل في لغة القرآن والسنة وكلام السلف قد ورد بمعنيين: أحدهما الحقيقة الخارجية التي يصير إليها الكلام، والآخر تفسير الكلام وبيان المراد منه.

في سياق الحديث عن ظهور التأويل الاصطلاحي، أشار المؤلف إلى أن أبا الفرج ابن الجوزي عرف التأويل بأنه: "نقل الكلام عن وضعه إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ"، دون أن يذكر المؤلف المصدر الذي استقى منه هذا التعريف.

إن أي تأويل في نظر ابن تيمية لا يطمح إلى التعرف عن مراد الشارع من الوجه الذي قصده، ويتكلّف في إخراج الألفاظ عن معانيها المعروفة وعنٍ سياقها الذي وردت فيه، وحملها على معان غريبة وشاذة، مرفوض شرعاً وعقلاً. فالواجب علينا أن نتحرى مراد الشارع في كل سياق على حدة، فالقدرة مثلا قد تطلق في سياق ويراد بها صفة الله عز وجل، وتطلق في سياق آخر والمراد منها المقدور وفي سياق ثالث يراد بها تعلق المقدور بالقدرة. والكلمة قد يراد بها نفسها الصفة القائمة بالموصوف، وقد يراد بها المفعول نفسه باعتبار أنه وجد بالكلمة. وعيسى عليه السلام ليس هو نفس الكلمة "كُن"، ولكن هو كائن بالكلمة "كُن".

(٤) عمد المؤلف في الباب الثالث من هذا الكتاب إلى جزء مهم من أجزاء المنهج المعرفي عند ابن تيمية ألا وهو الاحتجاج بالنقل في إطار منهج شيخ الإسلام، حيث يُعد السمع أو النقل أهم مصدر للمعرفة الصحيحة وأهم ميزان لوزن الأفكار وتقويمها عند ابن تيمية.

إن النقل عنده ليس من قبيل الخبر الذي يتوقف الاحتجاج به على صدق المخبر فقط، كما هو الحال في الأخبار التاريخية والقصص، بل يتضمن أيضا ما هو حق في نفسه لما فيه من الدلائل العقلية والبراهين الصحيحة والقضايا اليقينية المطابقة للواقع.

وابن تيمية يردُّ على من قدَّم العقل على النقل أمثال الرازي وغيره من المتكلمين لأن ثبوت النقل غير متوقف على العقل، وهو في هذا الصدد يعارض من زعم بأن السمع موقوف على مقدمات ظنية، ويجب تقديم العقل عليه مطلقاً. فالعقل الصريح لا يتعارض أبداً مع النقل الصحيح عنده بل هما متعارضان متوافقان غير متناقضين، فإن حدث تعارض بينهما فلا بد أن يكون أحدهما ظنياً.

تظهر في منهج ابن تيمية في تفسير القرآن الكريم عناية فائقة به نظراً لقدسيته وعلو شأنه وتضمنه لأصول العلم والهداية.

لقد كان التعسف في تأويل كلام الله وتحريف الكلم عن مواضعه، الدافع المحفز لابن تيمية للاهتمام بالتفسير مما جعله يضع ضوابط قويمة وصارمة للتفسير الصحيح. فقد احتفى شيخ الإسلام بالتفسير بالمأثور وألزم نفسه بضوابطه، ولقد حدد ابن تيمية الخطوات المنهجية للتفسير السليم في خمس نقاط هي:

١ ـ تفسير القرآن بالقرآن.

٢ ـ تفسير القرآن بالسنة.

٣ ـ تفسير القرآن بأقوال الصحابة.

٤ ـ تفسير القرآن بأقوال التابعين.

٥ ـ تفسير القرآن باللغة.

يرى ابن تيمية أنه إذا لم يجد المفسِّر ما يرجع إليه في تفسير القرآن الكريم، رجع إلى لغة القرآن أو السنة أو عموم لغة العرب أو أقوال الصحابة في ذلك.

إن منهج ابن تيمية المعرفي يدفع به إلى الجمع بين عبارات السلف إذا اختلفوا في التفسير لأن ذلك عنده هو اختلاف تنوّع لا تضاد، فيُخَرِّجُ آراءهم وعباراتهم تخريجاً حسنا باعتبار أنها جميعاً عبرت عن الحق إما بصفاته المتنوعة أو بأنواعه أو بنظائره.

إن تفسير القرآن بمجرد الرأي وبدون اتّباع الضوابط التي وضعها شيخ الإسلام حرام في نظره، بمقتضى النصوص الواردة في النهي عن القول بغير علم في كتاب الله، فالتفسير المذموم هو المبني على مجرد الرأي الذي لا دليل معه أو على نقل غير مصدّق، إذ الدّين لا يُبنى على نقل وَاهٍ أو استدلال غير محقق.

يرى المؤلف أن لتفسير ابن تيمية خصائص منهجية وإن لم يكن له تفسير كامل يشمل جميع آيات وسور القرآن الكريم ـ تتلخص فيما يأتي:

أ ـ هو تفسير ظاهري أي أنه اعتمد المنهج الظاهري، وهو ليس بتفسير مُنضَو تحت المذهب الظاهري الذي لا يعتمد فحوى الخطاب ولا القياس، وإنما يعني مُخالفته للتفسير المجازي والتأويلي وكذا التفسير الباطني والإشاري.

ب ـ تفسير القرآن بنفسه.

جـ ـ احتجاجه بالقرآءات، ذلك أنها سُنّة متبعة لا ينبغي ردها.

د ـ دور أسباب النزول في التفسير، فهي ذات أهمية كبرى لأنها تكشف عن ظروف التنزيل وأحواله وصفات المنزل فيهم، ويرى ابن تيمية في هذا المجال أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

هـ ـ أقوال المفسرين لا سيما الأقوال المأثورة عن الصحابة والتابعين والأئمة المعتبرين.

و ـ أقوال أهل اللغة والنحو: يحتج ابن تيمية بأقوال اللغويين والنحاة كثيراً في تفسيره، أما إذا اختلفت آراؤهم في معنى الألفاظ القرآنية وفي إعرابها، فإنه يرجح القول الذي معه دليل محقق.

ي ـ الاستنباط الشخصي هو أبرز خصائص تفسير ابن تيمية لأنه يرجح ويوجه ويصوِّب ويضعِّف ويبطل أقوال المفسرين مستخدماً في ذلك منهج الاستدلال والتعليل والمقارنة.

عرّج المؤلف بعد هذا إلى بيان أصول الاستنباط الفقهي عند ابن تيمية، وهو في الحقيقة قسم مهمٌ جداً من أقسام منهجه المعرفي، وقال الكاتب أن المجهود الفقهي لشيخ الإسلام يمكن أن يُنظر إليه من زاويتين: الأولى : كون اجتهاده الفقهي ينبغي عدّه مستقلا لخصوصياته، والثانية: كونه امتدادا للمذهب الحنبلي. والصواب في رأي المؤلف هو الجمع بين الأمرين، فهو تابع لأصول الإمام أحمد بن حنبل العامة، ومستقل في اجتهاداته الفقهية، فتارة يوافق المذهب الحنبلي وهو الغالب، وتارة يخالفه، بل يخالف المذاهب الأربعة جميعا أحيانا، كما في فتوى الطلاق. لقد التزم ابن تيمية في الغالب الأعم في استنباطاته الفقهية أصول الإمام أحمد إلا في بعض المسائل القليلة مما يرجح كون ابن تيمية مجتهدا في المذهب وليس مجتهدا مطلقا.

وعلى الرغم من كونه يفصل بين الكتاب والسنة من حيث الرتبة، فإنه عند الاستنباط لا يفرق بينهما، وهو يحتج بإجماع الصحابة، فإذا اختلفوا رجَّح القول الذي دلت عليه الأصول، فلا يتوقف غالبا في الترجيح بينها، بل إنه كان يرجِّح حتى أقوال الإمام أحمد بعضها على بعض.

أما موقف ابن تيمية من النسخ فهو واضح لاغبار عليه، فهو يجعله خاصاً وقاصراً على رفع حكم النص، وموافقاً بذلك جمهور الأصوليين، فهو عنده لا يكون إلا في الأحكام من أوامر ونواه، ولا يكون في الأخبار والعقائد. ولا يقبل ابن تيمية نسخ القرآن بالسنة لأنها ليست أعلى منه مرتبة وفضلاً، وكذلك الشأن عنده في نسخ القرآن بالإجماع فهو لا يحدث تماما وهو رأي الجمهور أيضا. ويذهب ابن تيمية إلى القول بحجية الإجماع موافقاً في ذلك جمهور العلماء، وهو ينفي بناء الإجماع على القياس معتمداً على الواقع، فمادام النص يجوز أن يكون هو مستند الإجماع، فلا ينبغي العدول عنه في رأيه. ولعل موقفه هذا إنما اتخذه لتقوية حجية الإجماع من حيث هو معصوم، لا سيما أن القطعي منه يترتب على إنكاره تكفير المنكر، فمن غير المعقول أن يكون في أصله مبنيا على دليل ظني يجوز أن تختلف فيه أنظار العلماء.

أنهى المؤلف كتابه بالتعرض لمنهج ابن تيمية في الاحتكام إلى العقل فجعله الباب الرابع من مؤلفه، فالعقل في نظر ابن تيمية ليس جوهراً قائماً بنفسه ولا علوماً ثابتة موجودة عند كل إنسان، وإنما هو عرَض وصفة يكتسبها الإنسان، وعلوم يحصل عليها بواسطة الغريزة الموجودة فيه بالقوة، والثابت عند كل إنسان هو العقل الفطري (الغريزي) وهو موجود لدى جميع الناس، والمتغير هو العقل الاكتسابي، وهذا يحدث فيه التفاضل، فبقدر تحصيل العلوم والمعارف بقدر ما يسمو عقل المحصِّل للعلم. إن المعرفة العقلية نسبية عند ابن تيمية، لهذا يحتاج الإنسان إلى مصادر معرفية أخرى كالحس والنقل. فالاعتماد على القضايا الحسية ضروري في المعرفة العقلية، إذ بدونها تكون أحكامه مجردة من اليقين وعارية من الأدلة الواقعية الشاهدة على صدقها. وكذلك الشأن بالنسبة للقضايا النقلية الشرعية فهي لازمة لأية معرفة عقلية، لا سيما في القضايا المعنويّة التي ليست لها قيمة محددة وثابتة. فالعقل إذن وحده لايمكنه الإهتداء إلى معرفة الشؤون المعنوية وموازين الخير والشر، والحسن والقبح، والنفع والضرر، والمعروف والمنكر، والحق والباطل، والعدل والظلم، والواجب والمحرم والمكروه

والمباح. فلولا الرسالة لم يهتد العقل إلى تفاصيل النافع والضار في المعاش والمعاد، كما قال ابن تيمية.

لاحظ المؤلف عن شيخ الإسلام في منهج استنباطه العقلي أنه قد حد من الإعتماد على العقل بمفرده، ورفض استقلاله واستغناءه عن بقية المصادر المعرفية الأخرى، ورفع بالمقابل من قيمتها وجعلها على الأقل موازية له. وأيد علاقة التكامل والتواصل بينها، فلم يُلغ بعضها على حساب بعض، و لم يُعمل ببعضها دون بعض، وإنما كان يقدم دائما أرجح الأدلة وأقواها حجّة.

فلم يكن ابن تيمية مثل كثير من أهل الكلام ممن يذمون العقل ويعيبونه، ولا مثل كثير من المتصوفة ممن يعظمون المعارف والأحوال التي تحصل لهم عند غياب العقل، ولا مثل بعض أهل الحديث ممن يعارضون العقل بالسنن ويعزلونه عن محل ولايته، ولا مثل المعتزلة الذين يقدمون العقل على النقل.

لقد تنبه ابن تيمية في هذا المجال أيضا إلى قضية كون العلوم نسبية وإضافية. فليس هناك قضايا أولية عند كل أحد ولا مشهورة عند كل أحد، وإنما ذلك أمرٍ نسبي بحسب أحوال الناس، وبحسب قوة التصور، فإذا كان تصور الشيء تاما كان يقينيا، وإذا كان ناقصا عُدَّ مظنونا.

ولا يوافق ابن تيمية المتكلمين كالمعتزلة ومن نهج نهجهم من الأشاعرة، على أن معرفة الله واجبة بالنظر دون غيره، إذ في هذا حصر للطريق التي يعلم بها وجود الله لكونه خالقا ومدبرا لهذا الكون بل معرفة الله حاصلة للخلق ضرورة بالفطرة، لكن قد يعرض للنفوس ما يغير فطرتها فتحتاج في الإقرار بوجود الله تعالى إلى النظر وغيره كالإلهام والتصفية .. وأما إيجاب النظر على كل أحد فهو باطل عند ابن تيمية، ودليله أنه لوكان ذلك صحيحا لوجب على الرسل دعوة الناس إلى النظر ابتداء، وليس الأمر كذلك.

وأثناء الحديث عن طرق الاستدلال العقلي عند ابن تيمية، بين المؤلف أن شيخ الإسلام لا يوافق المناطقة على حصرهم للدليل في القياس الشمولي والاستقراء والقياس التمثيلي، إذ في هذا تضييق لطرق الاستدلال عنده، فهو يرجح رأي النظار من المسلمين في اعتبارهم الدليل بمعنى المرشد أو الهادي المطلوب عموما، والضابط لكون الدليل دليلا عنده هو استلزامه للمدلول عليه. ومجرد النظر العقلي عند ابن تيمية غير كاف بل يضيف إليه سببا آخر وهو ذكر الله تعالى حتى يصير المحل قابلا للهداية، وفي هذا الصدد أورد المؤلف قصة

الشيخ أحمد الحيوقي المعروف بالكبرى ودخول فخر الدين الرازي ورجل آخر من المعتزلة عليه ليبين أهمية الذكر في المعرفة، إلا أن القصة لا تفي بالمراد فهي غير واضحة وغير مفهومة، ولا تحقق مراد المؤلف فيما يريد التعبير عنه.

لقد رد ابن تيمية القياس الأرسطي ولم يقبله بوصفه قانوناً يعصم الذهن عن الزلل في الفكر، فهو يذهب إلى الرد على الإمام الغزالي في عده تعلم المنطق فرض كفاية وأن من لا يحيط به فلا ثقة بعلومه، حيث استعمله الغزالي في أصول الفقه خاصة في كتابه المستصفى من علم الأصول.

وابن تيمية وإن رفض بشدة أن يكون المنطق ميزاناً للمعرفة الصحيحة أو أن يكون وسيلة لها، إلا أنه كان يبني في نفسه منطقاً آخر سماه المؤلف "المنطق العادي الفطري". فلقديين ابن تيمية أن القياس ينقسم بحسب مادته إلى:

أ ـ البرهاني: وهو ماكانت مقدماته معلومة.

ب ـ الجدلي: وهو ما سلمت مقدماته من طرف المخاطب.

ج ـ الخطابي: وهو ما كانت مقدماته مشهورة بين الناس.

د ـ الشعري: وهو ما أفادت مقدماته التخييل.

هـ ـ المغلطي: وهو ماكانت مقدماته سوفسطائية مموهة.

وأما بحسب صورته فينقسم إلى:

أ ـ القياس الاقتراني أو الحملي: وهو ما سماه الغزالي بقياس التعادل.

ب ـ القياس الاستثنائي: وهو نوعان: قياس التلازم أو الشرطي المتصل، وقياس التعاند أو الشرطي المنفصل والتقسيم والترديد.

ويعتبر شيخ الإسلام قياس الغائب على الشاهد طريقاً صحيحاً للعلم بالأحكام العامة التي تشمل جميع الأفراد، لأنه لا يمكن في الحقيقة العلم عن طريق الحس إلا بالمحسوسات المعينة، فلا يمكن العلم بنظائرها الغائبة إلا بطريق هذا النوع من القياس.

إن خاصيّة الحس عند ابن تيمية هي العلم بالأشياء الجزئية المعينة في الخارج، بينما خاصية العقل عنده هي العلم بها كلية مطلقة، فوظيفة الحس إذن هي العلم بالقضايا الجزئية كما هي في الواقع، ووظيفة العقل هي التعميم عن طريق الاعتبار والقياس، وهذه هي العلاقة بينهما. فابن تيمية يطعن ويرد ما ادعاه المناطقة والفلاسفة من وجود ماهيات مجردة عن القيود السلبية والثبوتية، متحققة في الخارج كالمثل الأفلاطونية وما جاء عند ابن سينا بعده.

وتنقسم المعرفة الحسية عند ابن تيمية إلى نوعين:

١ ـ ما يدرك بطريق الحس الظاهر، وهو يختص بإدراك الإحساسات الخارجية عن طريق الحواس الخمس، وهي تستوعب جميع المسموعات والمرئيات والمشمومات والمذوقات والملموسات.

٢ ـ ما يدرك بالحس الباطن، وهو يختص بإدراك المشاعر الباطنة التي يجدها الإنسان في نفسه، كالشعور باللذة والألم والجوع و الشبع، والحزن والسرور، والحب والبغض، والري والعطش..

يتسع مفهوم التجربة عند ابن تيمية ليشمل ليس فقط ما يجربه الإنسان من أمور بفعله وإرادته، بل يشمل أيضا ما يجربه بعقله وحسه من غير مباشرة للشيء المجرب. والتجربة المفيدة للعلم في نظر ابن تيمية هي المبنية على قانون العلية، أي لكل معلول علة، وقانون الإطراد، في وقوع الحوادث عقب وجود أسبابها.

(٦) اعتبر المؤلف خاتمة الكتاب خلاصة للبحث، وهذا ليس بموضوع الخاتمة، إذ أنها في الحقيقة لابد وأن تبين آفاق البحث وما يرجوه المؤلف من زيادة وتحسين وإضافة نوعيّة ومنهجية لبحثه، وليس فقط مجرّد تلخيص لما سبق عرضه في ثنايا الكتاب.

وعلى العموم، فإنّه حريّ بكل من اختار طريق العلم من أساتذة وطلبه أن يطالعوا هذا الكتاب لأنه يمثل نموذجا جاداً للقراءة المعرفية لتراث شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ وتحليلاً دقيقاً لمنهجه المعرفي المتميّز، وهو في نفس الوقت بيان للمعايير التي احتكم إليها في ردّ آراء سابقيه ونقدها وبيان أيضا للمصادر المعرفيّة التي بنى عليها اجتهاده واستنباطه. فجزى الله عنا الأخ الفاضل الأستاذ المؤلف خير الجزاء.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

يصدر قريبًا عن

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

شهود التحضر الإسلامي

للدكتور

عبد المجيد النجار

سفر كبير يتناول فقه التحضر الإسلامي، مفصلاً مفاهيم الخلافة لله، والشهادة على الناس، وارتفاق الكون، ثم يتناول عوامل التحضر الإسلامي، تقديرًا للواقع، وترشيدًا للاعتقاد، وتسديدًا للفكر، واستنفارًا للعمل، ثم يتناول المشروعات الحضارية بالعرض والتحليل بدءًا من الوهابية والسنوسية والمهدية، ومرورًا بالطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده والكواكبي والتونسي وابن باديس، وانتهاء بحركة "الاخوان المسلمين" و "الجماعة الإسلامية".

عنوان الكتاب: أصول الفكر السياسي في القرآن المكي

المؤلف: **الدكتور التيجاني عبد القادر حامد**

الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار البشير (الأردن) ـ الطبعة الأولى ١٤١٦/١٩٩٥ (٢٩١ صفحة).

مراجعة: **إبراهيم محمد زين** *

هذا الكتاب لي معه قصة ربما ليس من المناسب ذكرها في هذه المراجعة، ولكن يبدو أن طرفا منها سيعين القارئ على فهم بعض الملاحظات التي سأبديها بشأنه. كان ذلك في عام ١٩٨١، وكنا قد تخرجنا لتونا بقسم الفلسفة من كلية الآداب بجامعة الخرطوم، وتم تعييننا في قسم أنشئ حديثا للدراسات الإسلامية بالجامعة بعد نزاع شديد في مؤسسات اتخاذ القرار بين الإسلاميين والعلمانيين، ثم طلب مني التخصص في مقارنة الأديان، وطلب من الأستاذ التيجاني التخصص في الفكر السياسي الإسلامي. وبسبب قلة المكاتب - وعدم وجود مبان للقسم أصلا - منحنا قسم الفلسفة مكتبا واحدا، فصرنا نجلس فيه متقابلين.

وكان التيجاني حينما يفكر بصوت عال يتحول تفكيره إلى نقاش أجره فيه إلى موضوع رسالتي التي كانت عن "فلسفة العقاب في القرآن مع اشارة خاصة إلى أسفار موسى الخمسة"، ويفلح هو أحيانا فيجرني إلى مواضع اهتمامه.

والأهم من كل ذلك أنني ـ وبسبب المصالحة الوطنية مع نظام الرئيس السابق جعفر نميري في ١٩٧٧ـ كنت قد جمدت نشاطي السياسي في تنظيم الإخوان المسلمين، أو قل الحركة الإسلامية. وكانت حجتنا الأساسية ـ أنا ونفر

* دكتوراه في مقارنة الأديان من جامعة تمبل الأمريكية. أستاذ مساعد بقسم معارف الوحي. الجامعة الإسلامية العالمية ـ ماليزيا.

آخرون معي ـ تتمثل في عدم مشروعية الدخول في نظام سياسي لا يقرُّ بمبدأ الحاكمية. وربما كنا أكثر مثالية وأقل وعيا بخوض غمار السياسة ومجالدة السلطة، ولكننا كنا ـ على أي حال ـ نمتلك وضوحا نظريا وإرادة تكفي لتحقيق ما نسعى إليه.

وكان الأخ التيجاني يشاركنا ذلك الوضوح النظري، لكنه آثر أن يخوض غمار تجربة المصالحة الوطنية محققا ذلك المعنى الذي تكرر في كتابه ألا وهو: الإمساك بالأرض والتطلع إلى المثال من خلال توحيد لا يفصل بين الأرض والسماء، ولكنه يحقق توترا فعالا هو جُمَاعُ الكسب الديني التوحيدي. وعلى الرغم من أن هذه واحدة من أطروحات الدكتور حسن الترابي الأساسية في تفسير حركته وكسبه الديني، إلا أن الأخ التيجاني عبد القادر قد حاول أن يحولها إلى مشروع فلسفي ناضج يعبر عن قيم التوحيد في سياق المصالحة الوطنية التي نظِر إليها – في أوساط الإسلاميين عموما في السودان وخارجه – على أنها انحراف عن المنهج الحركي السليم، وتسليم مشين للعلمانيين.

تلك كانت هي الأجواء، ولم يكن أيٌّ منا يحلم بأن نظام الرئيس السابق جعفر نميري سيرفع أي شعار إسلامي بصورة فجائية وبنوع من الشمول مثلما حدث في عام ١٩٨٣م، مهما يكن الاختلاف في تفسير تجربة نميري الإسلامية. وكأن الأخ التيجاني أراد أن يترك مرحلة المدينة، لأن بحثها لم يكن يفيد كثيرا في فهم ما تطرحه الحركة الإسلامية بالسودان في ذلك الوقت، لذلك رأى في الفترة المكية من الدعوة وضعا مشابها لوضع الحركة الإسلامية في السودان. ومّما لا شك فيه أن الأخ التيجاني لم يرد هذه القسمة أن تصير محورا تُبَعَّضُ فيه الدعوة، وإنما هو يسعى في مجمل أطروحته لفهم ذلك كله من منطلق توحيدي لا فصل فيه بين المرحلتين المكية والمدنية، لتصير فيه الهجرة واحدة من معالم حركة الرسول ﷺ في تبليغ الدعوة وتمكينها، لانقطة تحول أساسي ونوعي في مسارها كما ذهب إلى ذلك بعض المستشرقين. فالرسول ﷺ كان رجل دولة ودعوة في مكة كما كان كذلك فيما بعد في المدينة.

لعل هذه المقدمة تفيد كثيرا في وضع أطروحة الأخ الدكتور التيجاني في إطارها التاريخي من تطور العمل الإسلامي في السودان. ولا أدعي أنها المفتاح

لقراءة نص الكتاب الذي نستعرضه هنا، وإنما يمكن فقط الاستئناس بها لفهم مرحلة مهمة في تاريخ الحركة الإسلامية بالسودان، وكيف كانت قيادتها تفكر وتعمل لتحويل مواقفها السياسية اليومية إلى مادة للنظر العقدي.

ينقسم الكتاب إلى أربعة أبواب أساسية، وكل باب يتفرع إلى جملة مباحث يراد منها جميعا أن تصب في بيان معنى أصول الفكر السياسي في القرآن المكي. ويتلخص الأمر في أن الرسول الكريم ﷺ لم يكن بدعا من الرسل، وإنما هو امتداد لظاهرة النبوة، وختام لمنهج الرسالة. وهذا الأمر اقتضى أن تكون منهجيته آخذة في الحسبان ذلك التراكم المنهجي الذي خلفته ظاهرة النبوة من قبله، تلك التي انتقلت من منهج استئصال لشأفة المكذبين - كما هو الحال مع قوم نوح وعاد وثمود - إلى منهج المغالبة على الأرض، والسعي للأخذ بأسباب التمكين، لا الانسحاب والهجرة. وبهذا المعنى فإن المرحلة المكية لم تكن مرحلة مبادئ عامة انتظرت التنزيل على أرض الواقع في المرحلة المدنية، بل إن دراسة الدكتور التيجاني تشير إلى أن منهج التدين الذي تبرزه السيرة النبوية هو "منهج سعي لا منهج انتظار".

وعلى ذلك فإن الفعل والمبدأ السياسيين كليهما قد استكملا معناهما في مكة، و لم تكن الهجرة كما يقول الكاتب "هدفا استراتيجيا ... وإنما كانت إجراء في طريق السعي لاستكمال الدين والنصرة السياسية". وبهذه الصورة فإن مغزى التوحيد الذي تظهره السيرة النبوية المطهرة في مقام الفعل السياسي إنما هو السعي في الأرض، مستصحبا مفهوم المداولة والاستخلاف، لإنجاز معنى الامساك بالأرض، والتطلع إلى المثال لتحقيق معنى أن السيادة العليا لله تعالى وحده. ذلك هو التوحيد الذي سعى الرسول الكريم لبيانه عمليا في المرحلة المكية، ذلك الذي تأسس على غراره الفعل السياسي في المرحلتين المكية والمدنية على السواء.

هذا الفهم يسعى لتصحيح الخطأ الذي يقع فيه بعض قادة العمل الإسلامي حينما يجعلون من المرحلة المكية مرحلة مبادئ وقيم انتظرت التطبيق في المرحلة المدنية؛ أو ذلك التخليط الذي وقع فيه بعض غلاة المتصوفة في الذهاب إلى أن أصول الدين التي تنزلت في المرحلة المكية أرجئت بسبب تخلف الوعي

الإنساني، وطبق طرف منها يتلاءم مع ما كانت عليه الإنسانية حال تنزل الوحي، ورفعت تلك الأصول وسادت فروع الأحكام التي طبقت في دولة المدينة. وقد جاءت انطلاقا من مثل هذا الفهم دعوة محمود محمد طه (في السودان) مثلا إلى بعث تلك الأصول في الرسالة الثانية بدعوى أنها تبعث رسالة السماحة والأصول التي لم يستطع الرسول تطبيقها في المرحلة المدنية.

ويأتي عمل الدكتور التيجاني كذلك رداً على دعاوى المستشرقين التي تدعي أن فهم الظاهرة الدينية تطورت لملاءمة الأوضاع التي نشأت فيها. فالرسول ﷺ في المرحلة المكية كان صاحب دعوة انتقل بسبب تغير الشروط إلى رجل دولة وحاكم في المرحلة المدنية، وكل ذلك قد حدث لتطور خارجي أثر في العقيدة. وهذا المنحى التطوري في الفهم يعزل الظاهرة الدينية عن مصدرها العلوي، ويعالجها في مستوى الصراع الاجتماعي أو النفسي، دون التسليم بمعنى القداسة الذي تحمله.

لذلك جاءت محاولة الدكتور التيجاني لبيان مواضع الخلل في كل من الاتجاهات السابقة في فهم المنهج النبوي، وذلك بتحليل السيرة النبوية في العهد المكي، وتحليل الآيات والسور التي نزلت فيه، وربط ذلك كله بالسياسة الدولية السائدة في عهد التنزيل؛ ثم مقارنة المعاني والأصول السياسية التي جاء بها القرآن الكريم، ببقايا الإبراهيمية في التراث العبراني اليهودي أو النصراني؛ ثم محاولة فهم الجذور الدينية للعلمانية، وربطها بتشكلات ذلك الميراث الديني اليهودي المسيحي؛ ثم أخيرا بيان معنى السيادة العليا كما عرضها القرآن الكريم في ميراث النبوات السابقة، وكيف أن هذا المعنى قد اختل في الفهم اليوناني الوثني و اليهودي المسيحي و العلماني، وما هي المقاربات والتطورات التي أنتجت كلا من هذه الأفهام، وما هو الأثر المتبادل بينها، وكيف أن القرآن الكريم وسيرة المصطفى عليه الصلاة والسلام قد بين كل منهما معاني الاستخلاف والمداولة في إطار السيادة العليا لله وحده، وفق رؤية توحيدية تربط الدنيا بالآخرة، وتوجد علاقة متبادلة بين المثال والواقع، يكون نتاجها ذلك الكسب الديني الذي يتعدد ويتنوع في إطار الزمان والمكان، دون أن يؤثر

ذلك في قيم الدين العليا الثابتة، التي هي في جوهرها بيان لمعنى السيادة العليا، وإجابة كلية عن الأسئلة المطلقة.

سعى المؤلف في الباب الأول إلى توضيح ثلاثة معان في مقدمات ثلاث هي مفاتيح أولية لفهم الإطار النظري الذي يتحرك فيه البحث. وقدكانت المقدمة الأولى عن معنى الفكر السياسي، وبعد أن ذكر المؤلف له تعريفين خلص إلى أن مجال الفكر السياسي يختص بمعالجة قضايا السلطة. ولما كان البحث يسعى لمعالجة تلك القضايا في أصولها لا في فروع مسائلها، فقد جاءت المقدمة الثانية لتحديد معنى الأصول؛ ثم كانت المقدمة الأخيرة عن معنى القرآن المكي، وتبرير اتخاذ القرآن المكي مجالا لبحث أصول الفكر السياسي في الإسلام.

وبعد هذه المقدمات الثلاث، جاء المؤلف بجملة من القضايا هي في الأصل متابعة لأفكار المقدمات على الرغم من أنه لم يصرح بذلك؛ لكن الناظر فيها يرى أنها من باب تلك الممهدات التي ترمي إلى إيضاح الأطروحة الأساسية في البحث، حيث إنه بيَّن معنى المفهوم الكلي للوجود في إطار الرؤية الإسلامية وانتقل بعد ذلك إلى بيان أثر المثالية الأفلاطونية في الفكر السياسي بدءاً من أرسطو، ومرورا بطائفة من مدارس الفكر الغربي، وانتهاء بالفلسفة الحديثة، وذلك كله لبيان الجذور الفلسفية للجدل السياسي الراهن في الفكر الغربي. ثم انتقل إلى بيان مذهب التوحيد الإسلامي وأثره في الفكر السياسي في مقاربة ومداخلة بينه وبين المقولات الأفلاطونية، ثم بيان الفارق الأساسي بين وجهتي النظر الإسلامية والأفلاطونية في أصول الظاهرة السياسية، وموقع الغيب في كل من المنظومتين.

وقد دخل المؤلف في مغالطة مطولة عندما تناول منهج التغيير الاجتماعي لدى سيد قطب من منظور فلسفته السياسية، التي بدا للأخ التيجاني أنها تشبه مناهج "الاستئصال الراديكالي"، وحاول أن يقدم فهماً لمنهج سيد قطب بقراءته لفصل "جيل قرآني فريد" من كتابه **معالم في الطريق**. وعلى الرغم من المغالطة الواضحة في محاولة الأخ التيجاني بيان موقف سيد قطب، وتحويله إلى تبسيط مخل في فهم المنهج النبوي، بقراءة مبتسرة لكتابه **معالم في الطريق**، إلا أن الأخ

التيجاني قد أفلح في انتقاد تلك الاتجاهات التبسيطية المخلة في فهم فكر سيد قطب.

نقول ذلك ونحن نعي تماما أن محاولة قراءة مفكر مثل سيد قطب من خلال فصل واحد دون ربطه بنسيج فكره العميق والمتداخل تعتبر قراءة متحاملة، أو في أحسن الأحوال لا تؤدي إلى فهم سليم لأفكار سيد قطب. ذلك أن القضايا ذاتها التي توصل إليها الأخ التيجاني نجدها مبثوثة في **معالم في الطريق** و**هذا الدين** و**المستقبل لهذا الدين**، أو من خلال قراءة كلية لكتابه **في ظلال القرآن**.

أما الباب الثاني فيفتتحه المؤلف ببيان المنهج الذي سيتخذه لفهم أصول الفكر السياسي في القرآن المكي، واصفاً إياه بأنه مجرد تدبير فني قصد به ترتيب مادة البحث بالصورة التي رآها المؤلف وافية بالغرض، أي أن المنهج المتخذ إنما هو خيار من جملة خيارات أخرى لاينبغي أن يثار حولها جدل، حيث إن الغاية هي محتوى المنهج ونتائجه، وليست الأداة التي اتخذت في ذاتها الوصول إلى ذلك المحتوى.

وقد اختار المؤلف سورة الأعراف من القرآن المكي، لأنها - في نظره - تشمل على جُمَاع قضايا الأصول السياسية؛ وهذا الاختيار لا يعني ترك ما سواها من السور المكية، وإنما يعني اتخاذها الأساس الذي يُبْنَى عليه، والعودة إلى بقية السور المكية لبيان أصل من الأصول أو لتعضيد مبدأ من المبادئ.

قسم المؤلف السورة ثلاثة أقسام: يُعنى القسم الأول منها بوضع الأساس التصوري عن الوضع الإنساني كما هو، وما ينبغي أن يتحقق فيه من علاقات بين الإنسان والكون من جهة، وبينها وبين الله سبحانه وتعالى من جهة أخرى، وفق مفهومين رئيسين هما: وحدة أصل الإنسانية، واستخلاف الإنسان في الأرض، على أساس أن الناس جميعا مأمورون باتباع الرسل، ليتحقق معنى التوحيد لمن له الخلق والأمر. ويعرض القسم الثاني نماذج من تجارب الرسل السابقين، وهذا القسم يستغرق ما يزيد على نصف السورة. ثم أخيرا القسم الثالث الذي فيه عودة إلى أهل مكة لبيان معاني تلك التجارب والعبر التي يمكن أن تتخذ منها.

وقد حاول المؤلف في قراءته للقسم الثاني من السورة بيان المعاني التوحيدية التي بيّنتها السورة باستعراضها تجارب الرسل. وبقراءة متأنية للنصوص القرآنية، قام باستنباط الأصول السياسية التي جاءت بها تلك التجارب النبوية، ثم عقد مقارنة بينها وبين أطروحات الفكر الغربي حول أصل الإنسان، وأصل الاجتماع البشري، وكيفية تكوُّن السلطة والسيادة السياسية في المجتمعات الإنسانية، وذلك من خلال عرض قيِّم وتحليل دقيق للنصوص القرآنية، وفهم عميق لنصوص الفكر السياسي الغربي.

ثم رجع المؤلف مرة أخرى إلى قصة موسى عليه السلام، ليناقش من خلالها منهج سيد قطب في اعتزال الجاهلية، والتطهر من أدرانها، وذلك بالتجمع والتنظيم حتى يأتي وعد الله، وبذلك يكون الخروج من مصر هدفا استراتيجيا، بينما يرى الأخ التيجاني "أن البقاء في مصر الجاهلية – لا الخروج منها – كان هو الهدف الاستراتيجي الأكبر الذي من أجله بعث موسى ... وإنما كانت رسالته أن يبقى هو والإسرائيليون والأقباط في أرض مصر ليقيموا الدين فيها...". وعليه فإن الانسحاب والخروج من مصر لا يعضده منهج النبوة ولا تجارب الأنبياء السابقين، بل إنه لا محل له في المنطق الديني القائم على السعي والمغالبة لامتلاك شروط التمكين.

ويورد المؤلف بعد ذلك بعض الملاحظات المنهجية التي يمكن أن تتخذ معالم لمنهج السعي النبوي الموسوي، مبينا كيف أن هذه المنهجية ذاتها سيتخذها الرسول محمد ﷺ في صراعه مع مشركي مكة، ويحاول تفصيل ذلك في دراسته للتجربة القرشية بعرض تاريخي متماسك، استخلص في نهايته من تجربة الرسول في مكة خصائص الدولة الإسلامية التي تتلخص في الآتي:

١ـ إنها دولة توحيدية تحريرية. ٢ـ إنها دولة للناس. ٣ـ إنها دولة قانون. ٤ ـ إنها دولة غير ثيوقراطية.

ولا شك أن المؤلف قد بذل جهدا محموداً في الإمساك بخيوط موضوع شائك كالذي تناوله في هذا الباب، وأفلح ـ على الرغم من صعوبة المادة التي عالجها ـ في بيان فكرته الأساسية. إلا أن نقده لسيد قطب ـ مرة أخرى ـ لم يخلُ من تمحل ومغالطة، جعلته يعيد قراءة المنهج الموسوي بصورة فيها كثير من الإغراب في فهم سيرة موسى عليه السلام كما عرضها القرآن الكريم، فقد كان الخروج هدفا استراتيجيا قصد منه فناء ذلك الجيل الذي ولد في ظل العبودية،

كما ذهب إلى ذلك ابن خلدون وجملة من مؤرخي الإسلام في فهم معنى التيه الذي ضُرب على بني إسرائيل في سيناء.

ولعلَّ الأوفق ـ في فهم الميراث الموسوي ـ ربطُه بكسب أنبياء بني إسرائيل من لدن يعقوب عليه السلام مرورا بيوسف عليه السلام، وانتهاء بموسى، مع التنبيه إلى أن تلك التجارب كانت بين مصر وأرض الميعاد توترا وتطلعا، جعل من الجهد النبوي الموسوي خطوة في إطار خطة كاملة، أدرك مغزاها الرسول الكريم وأصحابه، وصار للهجرة بالتالي معنى ديني هو أقرب للانحياز للصف المؤمن منه للانسحاب وترك الأرض يستكبر فيها أعداء الدين بغير الحق. ولكن لابد من الإشارة هنا إلى أن التحليل الذي قدمه الدكتور التيجاني فيه كثير من الملاحظات القيمة والسديدة، وإن لم نسلم له بالإطار الجامع الذي أورد فيه هذا التحليل.

أما الباب الثالث فقد درس فيه المؤلف تجربة النبي محمد صلى الله عليه وسلم في مكة بكثير من الدقة والتفصيل، واصلا إياها بما توصل إليه نظره في تجارب الأنبياء السابقين كما عرضتها سورة الأعراف. وفي درسه للوضعية القرشية التي تدعي نسبتها إلى إبراهيم عليه السلام، بيّن أوجه الانهيار الداخلي الذي منيت به قريش إبان البعثة، وكيف أن الديانة الإبراهيمية قد تحولت إلى أصول عرقية قبلية تستْغل في تثبيت قيم التجارة أكثر من كونها ديانة متصلة بأسباب السماء. فمكة بوصفها حاضرة دينية اختلطت فيها قيم الدين بقيم التجارة وصارت القيم التجارية هي الحاكمة في توجهات الملأ من أهل مكة.

وبعد استعراضه لتاريخ قريش ولمعنى الإيلاف، انتقل الباحث إلى بيان الفساد الذي أصاب التجربة الإسرائيلية وأمراض التدين التي لحقتها، وحاول من خلال المقارنة بين سورتي قريش والإسراء بيان الاختلاف بين الحالة الإسرائيلية والحالة القرشية. فالفساد الاجتماعي لقريش حدث في حالة غياب "الكتاب والدولة"، أما الفساد الذي اكتنف التجربة الإسرائيلية، كما عرضتها سورة الإسراء، فقد حدث بالرغم من وجود "الكتاب والدولة".

ويرى الدكتور التيجاني أن سورة الإسراء تبدأ من حيث انتهت سورة قريش في عرض أمراض التدين وأحواله. وقد كان للتجربة الإسرائيلية ــ كما يرى المؤلف ـ أثر بارز في تكوين وعي النبي صلى الله عليه وسلم وتشكيل منهجه الحركي واتخاذ العبرة من التجربة الإسرائيلية.

ثم ينتقل المؤلف إلى بيان الفساد الدولي العام كما عرضته سورة الروم، التي تخص بالذكر العلاقات التاريخية الرومانية الفارسية، وكانت قد تعرضت لها من قبل سورة الإسراء عند الحديث عن التجربة الإسرائيلية، فبنو إسرائيل عانوا من آثار الصراع الفارسي الروماني وتداخلاته في المنطقة.

وعندما حاول المؤلف الإجابة عن سؤال: "لماذا يفرح المسلمون بانتصار الروم؟" نظر في العلاقات التجارية ومسار التجارة الدولية، وكيف أن الوجود الروماني في البحر الأحمر كان ضارًا بالحركة التجارية التي تديرها قريش، فكان من الطبيعي أن تتخذ قريش من فارسَ حليفا لها، في حين فرح المسلمون لأن انتصار الروم له دلالات، أهمها إمكانية انتصار الضعيفِ عُدَّةً على القوي، ولكونه مقدمة لانهيار القوى العظمى في ذلك الوقت، إذ إن تسلط الروم على الفرس كان يعني قرب نهاية الروم أنفسهم، لأن الصراع قد يفضي في نهاية الأمر إلى تحطيم كل من القوتين، وبالتالي تحين الفرصة للقوة الجديدة كي تأخذ زمام المبادرة على مسرح الأحداث.

ثم ينتقل المؤلف إلى دراسة الفساد الداخلي في الامبراطورية الفارسية من خلال استعراضِ ما ذكره ابن خلدون عن تاريخ الإمبراطورية إبان البعثة المحمدية، مُتبعاً ذلك بالتعرض للفساد الداخلي في الإمبراطورية الرومانية كما ذكره المؤرخ جيبون.

ويختم المؤلف نظره التاريخي في الوضع الدولي المعاصر لبعثة محمد ﷺ ببيان سعيه عليه السلام في مكة لإقامة الدولة الإسلامية، فيقرر ذلك من خلال جملة من النقاط على النحو الآتي:

١ ـ إن الرسول ﷺ كان يسعى لإسقاط "الشرعية الدستورية" عن حكومة الملأ من قريش.

٢ ـ إنه سعى لِضرب مصالح قريش الاقتصادية.

٣ ـ تطويق قريش من الخارج عن طريق الأحلاف والمعاهدات.

ويفصل الكاتب النقطة الثالثة بدراسة حركة الرسول الكريم من خلال رحلته إلى الطائف، ثم استجارته بقبيلة نوفل، ثم أخيرا مفاوضاته مع بني عامر، محاولاً فهم أبعاد المنهج النبوي الذي أفضى في نهاية الأمر إلى بيعة الخزرج لرسول الله ﷺ، فقد كانت قبل الهجرة، الصيغة التي اتخذتها تلك البيعة تلخص جملة المعاني الأساسية في سعي الرسول الكريم "من أجل قيم التوحيد

والقبض على الأرض مع النظر إلى السماء". ويلاحظ المؤلف أن الرسول ﷺ بعد هذه البيعة قد كفَّ عن عرض نفسه على القبائل لطلب النصرة، معللا ذلك على النحو الآتي: "فالنصرة قد جاءت وعناصر السيادة والتمكين قد اكتملت، ولم يبق شيء من قيام الدولة الإسلامية إلا أمور تتعلق بالاجراءات وتحديد المواقيت والأمكنة".

وبهذا النص القوي الواضح يختتم المؤلف الباب الثالث مبينا خلاصة السعي النبوي في بيان منهج الأصول السياسية، وهي مجموعة قيم ومبادئ متوثبة نحو المثال تجعل غاية الفعل السياسي الجنة وليس السلطة.

أما الباب الرابع فهو مداخلة بين الفكر السياسي الإسلامي والأيديولوجية العلمانية. وبالرغم من أن الصلة بين هذا الباب وبقية الأبواب ليست واضحة وضوحاً تاما، إلا أن المؤلف قد اجتهد اجتهادا كبيرا لبيان موقعه في هيكل الحجة الأساسية للبحث. وقد سوّغ ذلك بأنه قد تعرض في الأبواب السابقة بصورة مقتضبة لبعض الفلسفات الحديثة، وأنه قد آن الآوان لإجراء مقارنة بينها وبين المنظور القرآني. وقد توخى في تلك المقارنة اختيار بعض الفلاسفة نماذج لفهم أصول الفكر السياسي الغربي في ردهم للتراث اليهودي والمسيحي وتشكلاته المختلفة. وبدأ بالنظر في التجربة الدينية اليهودية وما آلت اليه من انحراف أساسي عن معنى التوحيد، ثم ربط ذلك بالإصلاح المسيحي، وما انتهى اليه في خاتمة المطاف من انحراف آخر عن معاني التوحيد، ثم أخيرا الانحراف الذي وقعت فيه الحركة البروتستانية في محاولاتها للإصلاح الداخلي، ثم التجربة الأيديولوجية العلمانية وفهمها بوصفها ردَّ فعل على اللاهوت المسيحي. وبعد هذه السياحة الطويلة في التراث اليهودي المسيحي وما أفضى اليه من رد فعل علماني، قام المؤلف باختيار نماذج للتدين الوضعي درسها بتفصيل، وتتمثل هذه النماذج في توماس هوبز وجون لوك وآدم سميث وكارل ماركس. وقد حاول المؤلف من خلال كل هذا العرض بيان الجذور الدينية الإشتراكية للفكر السياسي المغاير للفكر السياسي التوحيدي كما عرضه القرآن الكريم.

وتبقى لنا ـ بعد هذا العرض لأهم ماورد في **أصول الفكر السياسي في القرآن المكي** ـ جملة ملاحظات نلخصها في الآتي:

أولا: على الرغم من خطورة الموضوع وأهمية الأطروحة التي تناولها الكتاب، إلا أن العرض والتنظيم لم يرتقيا إلى مستوى الموضوع وقدرة المؤلف المعهودة على التحليل واستخلاص النتائج. وللدلالة على ذلك فإن الباب الثالث عنوانه هو عنوان الكتاب نفسه. كما أن التبويب الداخلي لم يلتزم طريقة واحدة، بل تنوعت وتعددت طرق التبويب، حتى كأن الكتاب مجموعة مقالات لا صلة بينها، جمعت على صعيد واحد ليتألف منها هذا السفر الذي بين أيدينا.

ثانيا: لقد استخدم المؤلف عبارات مثل "الرأسمالية القرشية" و "الاستعمار الفارسي" و "إن قريشا قد وصلت حافة الاستعمار" و "الشرعية الدستورية" وغيرها للتعبير عن حالات وأوضاع تاريخية لا يستقيم منهجيا وفكريا أن تستخدم مثل هذه الاصطلاحات لفهمها وتحليلها.

ثالثا: هناك جملة من الأخطاء الطباعية، بل إن بعضها قد لحق الآيات القرآنية بصورة كان من الممكن تفاديها بمجرد النظر والمقارنة، كما ورد في الصفحة (٧٨) حيث ورد في القائمة (أ) البند٢: "وإلى عاد أخاهم هودا."، وفي البند٣: "وإلى عاد أخاهم صالحا..."، وغير ذلك من الأخطاء التي تدل على ضعف صناعة الكتاب، وهذا أمر غير مقبول خاصة إذا كان الناشر مؤسسة علمية رائدة مثل المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

رابعا: إن تجاهل المؤلف لسور الكهف ومريم وطه جعل فهمه وتحليله للظاهرة النبوية المحمدية والموسوية والعيسوية أقل عمقا وأدى به إلى كثير من المغالطات، ولربما كان تركه سورة طه لأنها تدحض اتجاهه في فهم التجربة الموسوية ومعنى الخروج من مصر.

خامسا: إن هذا الكتاب يعد فتحا جديدا في مجال الدراسات القرآنية، وتفصيلا وإكمالا لما بدأه الأستاذ مالك بن نبي رحمة الله عليه في **الظاهرة القرآنية**.

وأخيرا، إن هذه المراجعة لا تُغني عن قراءة هذا السفر القيم، وتدبر ما سلكه من نهج، بل نزعم أن فهم تجربة الحركة الإسلامية في السودان لا يتأتى إلا بفهم هذا السفر المتميز، الذي تداخلت فيه صرامة إبراهيم أحمد عمر المنطقية، وتعقيدات هموم المصالحة الوطنية، التي أفضت إلى نظر حركي جديد اقتضى أن يمحض له المؤلف هذا الجهد التنظيري العميق.

يصدر قريبًا عن

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

فقه الأولويات
دراسة في الضوابط

محمد الوكيلي

يتناول هذا الكتاب فقه الأولويات بدءًا بتعريف الأولويات لغة واصطلاحًا، ثم ببيان الأسباب الداعية إلى تناول الموضوع، ثم يتناول شرح الأصول التي تعرف منها الأولويات متمثلة في نصوص الوحي وفي الاجتهاد، ثم يبين الضوابط التي ترشد المسلم إلى معرفة الأولويات سواء في أعمال المسلم الدينية أو في ممارسته الدعوية.

عنوان الكتاب: **الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية رؤية معرفية**

المؤلف: **هشام أحمد عوض جعفر**

الناشر: **المعهد العالمي للفكر الإسلامي** (هيرندن، فيرجينيا) الطبعة الأولى (١٤١٥هـ/١٩٩٥م)، ٢٨٨صفحة.

مراجعة: **بدران بن الحسن***

يهدف هذا الكتاب ـ كما يوضح مؤلفه ـ إلى تحديد مفهوم الحاكمية الذي شاع في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وأثار الكثير من الجدل، وذلك عن طريق تأصيله في اللغة والأصول المرجعية، ومقارنته بما هو مطروح في الساحة السياسية من مفاهيم، كالشرعية والسيادة والثيوقراطية، وغيرها.

ونحن إذا تأملنا الساحة الإسلامية وخاصة بعد الإفرازات السياسية لحركات الصحوة والتجديد، نجد أن تقدم هذه الحركات قد أثار إشكالات عديدة، لعل من أهمها تلك الإشكالات المرتبطة بمفهوم الحاكمية الذي يمثل أحد المفاهيم الأساسية في الفكر السياسي للصحوة، بل هو أحد المفاهيم المركزية المشكلة لعقل المسلم المعاصر، وهو يسعى لدخول "عالميته الثانية".

ومثل هذه الإشكالات تحتاج إلى التناول المنهجي المعرفي وفق النسق المعرفي الإسلامي للخروج من هيمنة النسق المعرفي الغربي الذي فرض نموذجه وبسط سلطانه على المفاهيم والتصورات وأنماط الحياة ومناهج الفكر، واكتسح ساحات الوعي، بأقدار هائلة.

---

* كلية معارف الوحي ـ الجامعة الإسلامية العالمية ـ ماليزيا

فتأصيل المفاهيم خطوة لازمة لفك الارتباط بينها وبين الإحالات الانحرافية التي صاغها النموذج الغربي، وإعطاء الاصطلاحات والمفاهيم مضمونها وفقا للنسق المعرفي الإسلامي من شأنه أن يحررها من الإسقاطات التاريخية الغربية، ويعيد ربطها بوسطها الذي نشأت فيه ونمت، مما يسهم في التعامل الإيجابي معها.

والحاكمية بوصفها مفهوما له دلالاته المتعددة أثار عدة إشكالات تتعلق بمصدر هذه الحاكمية وأبعادها وعلاقتها بمفهوم الحاكمية في التاريخ اليهودي المسيحي وما اختلط به من التراث الوثني الإغريقي الروماني، وكذا علاقتها بمفاهيم السيادة والشرعية والمشروعية التي تبلورت في النهضة الأوروبية، وموقعها في النسقين المعرفيين الغربي والإسلامي.

من هذا الباب يأتي هذا الكتاب محاولةً في سياق البحث عن تحديد معرفي لهذا المفهوم وأبعاده السياسية، وهو يضم بين دفتيه تصديرا للدكتور طه جابر العلواني رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ومقدمة وثلاثة فصول بمباحث فرعية، وخاتمة.

فالتصدير المسهب للدكتور طه جابر العلواني يتناول عدة أفكار حول الحاكمية وتطورها التاريخي وجذورها المرجعية، ومفهوم حاكمية الله وحاكمية الكتاب، والخصائص المميزة لحاكمية الكتاب وعالمية خطابه.

ففي سبيل البحث في جذور الحاكمية يرى الدكتور العلواني أن هناك نظما قامت على أساس "حكم إلهي" بشكل من الأشكال عند السومريين والأكاديين والبابليين والحيثيين والفراعنة ثم العبرانيين، وعند بني إسرائيل، كما أن هناك شعوبا ـ خاصة شعب روما ـ عرفت فكرة التشريع باعتبارها عملا إنسانيا لا يصدر عن الآلهة.

ويتناول التصدير كذلك فكرة "الحاكمية الإلهية" في التصور الإسرائيلي وتطورها من حاكمية إلهية مباشرة، إلى حاكمية استخلاف أنبياء ومرسلين، إلى حاكمية الملوك الأنبياء ثم الملوك العاديين.

أما في التصور النصراني للحاكمية فإن المسيح عليه السلام أكد ما جاء في التوراة حول الحاكمية. **والفكرة الأخرى** التي يطرحها التصدير، هي تطور

مفهوم الحاكمية الإلهية مع الرسالة الخاتمة إلى "حاكمية كتاب"، وذلك لأن الرسالة الخاتمة نظرت إلى الإنسان على أنه كائن قد نضج، أما الكتاب فتؤهله لأن يكون حاكما ومصدرا وحيدا منشئا للأحكام وتبيانا لكل شيء.

ففي الإسلام نبوة وخلافة على منهاج النبوة، أما الحاكمية الإلهية فقد انتهت عند بني إسرائيل وآلت إلى أنبياء خلفاء ثم ملوك في بني إسرائيل أنفسهم وانتهى ذلك الطور.

وخصائص الكتاب (القرآن) التي تؤهله للحاكمية هي عالمية خطابه منذ بدايته، ومطلقية معانيه التي تستوعب الوجود الكوني وحركته وصيرورته، وكذا هيمنته وإحاطته بما سبق من الأزمنة واستيعابه لما يليه من الأزمنة.

كما يتناول التصدير **فكرة** ختم النبوة باعتبارها توحيداً للمرجعية الإنسانية.

أما متن الكتاب المتكون من مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة، فقد طرح فيه صاحبه عدة أفكار من خلال أسئلة المقدمة، حاول الإجابة عليها أثناء فصول الكتاب.

الفكرة الأولى هي: ما مدى أصولية مفهوم الحاكمية في الأصول المنزلة (قرآنا وسنة)؟ ومتى أثيرت هذه القضية في الفكر الإسلامي؟ ومن طرف من أثيرت؟

وقد أجاب عن هذا السؤال أنه باستقراء المفهوم في اللغة والأصول يجد المرء أن له معاني متعددة تزيد على العشرة من بينها الحكم بالمعنى السياسي، والحكم بمعنى التحليل والتحريم، والحكم بمعنى الفصل في الخلاف،...إلخ. وخلاصة القول: إن الحكم ما كانت غايته أو مقصده الأساسي منع الفساد بغية الإصلاح، ومن ثم لا بد أن يتسم بالإتقان وأن يؤسس على الحكمة وهي إصابة الحق، وأدواته هي النبوة والكتب المنزلة، والجمع بين العلم والعمل، والقضاء بالعدل.

ومن خلال عرض لدلالات ولفظ الحاكمية ومعانيه يتناول الكاتب أنواع الحاكمية ومقاصدها ومصادرها وأدوات تحقيقها.

فالحاكمية نوعان: حاكمية تكوينية هي إرادة الله الكونية القدرية التي تتمثل في المشيئة العامة المحيطة بجميع الكائنات، وحاكمية تشريعية تتعلق بإرادة الله الدينية وتتمثل في تصور عقدي عن الله والكون والإنسان ونظرية الشريعة، فضلا عن النظرية الأخلاقية.

أما مقاصد الحاكمية فهي معرفة الله والتعبد له، وهذا هو المقصد الأساس، إضافة إلى ما يؤكده استقراء الأصول الذي يؤكد أن من مقاصد الحاكمية الفصل في الخلافة بين الناس في الدارين، والمنع من الفساد وتحقيق المصالح في الدارين.

أما مصادرها فهي: الوحي والكون، والعقل البشري المجتهد، ولتحقيق هذه الحاكمية لا بد من أدوات، هذه الأدوات هي: الأداة السياسية والأداة القضائية.

ويلاحظ الباحث أن هناك تحيزاً في التعامل مع مفهوم الحاكمية؛ تحيز من داخل النسق العربي الإسلامي، وتحيز من خارج النسق وهو تحيز الأنساق والمناهج البحثية الغربية، وقد تناول الباحث معالم التحيز من داخل النسق. وأهم مظاهر التحيز نجدها في عدم الاستقراء الكامل لدلالات المفهوم في اللغة والأصول وسيادة منطق الاستبعاد، وفي الخلط بين الحاكمية بالمعنى السياسي والحكم بما أنزل الله بمعنى اختصاص الله بالتحليل والتحريم. أو خلط مفهوم الحاكمية ببعض متعلقاته.

وفي الربط بين مفهوم الحاكمية وبين بعض الظروف والملابسات التاريخية كواقعة التحكيم، أو فكر بعض المفكرين الإسلاميين أو الجماعات الإسلامية، أو بعض المفاهيم والمصطلحات الأجنبية.

وللإجابة عن السؤال المتعلق بمستويات الحاكمية الذي خُصِّص له المبحث الثاني من الفصل الأول يحاول المؤلف إعطاء مفهوم للشرعية في الرؤية الإسلامية وعلاقتها بالحاكمية ومقارنا إياها بالشرعية في الفكر السياسي الغربي.

وقد عرَّف الباحث الحاكمية على النحو الآتي: إن الحاكمية تعني أن الله سبحانه مصدر جميع الأحكام الشرعية بما تتضمن من تصور عقدي وشريعة وأخلاق. سواء ظهر الحكم مباشرة من الوحي أم عن طريق الاجتهاد.

إذن فالحاكمية تتكون من: الشرعية العقدية والشرعية السياسية والشرعية القانونية، والشرعية الاجتماعية وهي مستويين هما:

مستوى الاعتقاد والتصديق، ومستوى الحركة والسلوك والممارسة.

وفي المبحث الثالث من الفصل الأول وفي سياق الإجابة عن سؤال: من تكون له الحاكمية؟ وما نوع الحاكمية الذي يختص به الإنسان ويمارسه؟ يطرح الباحث **فكرة العلاقة بين الحاكمية والاستخلاف** ليقرر أن الحاكمية لله والناس مستخلفون عن الله لعمارة الكون وإقامة شريعته ولتنظيم أمورهم، وعليهم أن يختاروا خليفة أو أميرا.

فالحاكمية هي المحددة لمنهج الاستخلاف والموضحة للضوابط الحاكمة لتحقيق الخلافة.

أما الفصل الثاني الذي تحدث فيه عن الدلالات السياسية والمنهجية لمفهوم الحاكمية فقد تناول فيه الكاتب عدة **قضايا**؛ الأولى هي مدلول الفصل في الخلاف بين الناس. فالخلاف الذي يعد سنة من سنن الله بين الناس كان حول أصلين عظيمين هما: العقيدة وما يرتبط بها من كفر وإيمان وضلال وهدى، أما الأصل الثاني: فهو الخلاف حول المنهج الذي يطبقه الناس في سائر شؤونهم أو ما يعرف بالشريعة.

وقد عرفت الأمة الإسلامية عبر تاريخها اختلافاً وتعدداً في الفهم والاجتهاد على الرغم من اعتراف الجميع بأن الحاكمية لله، فكان الاتفاق على الأصلين العقيدة والشريعة مع الاختلاف في الفرعيات. غير أن الاختلاف في العصر الحديث ظهر في شكل مؤسسي وتجلى في الأحزاب والجماعات مما يدعو إلى البحث عن الصيغ والأشكال والضمانات التي تضبط التعدد والاختلاف وتعيده إلى وظيفته الحضارية.

أما القضية الثانية فهي معايير الثبات والتغير، حيث نجد أن الشريعة تقدم في وضوح الغاية النهائية للخلق حيث على الإنسان أن يكيف رغباته وسلوكه

تكيفا إيجابيا واعيا مع قوانين الحياة التي وضعها الخالق سبحانه، أي أنه يسلم وجهه لله عز وجل.

وهذا ما جاء الوحي لتأكيده، فالوحي بوظيفتيه الأساسيتين المعرفية والمعيارية الضابطة لسير الإنسان يضع معايير تبين الثابت والمتغير في حركة الإنسان.

القضية الثالثة التي تعد من دلالات الحاكمية وهي المنع من الفساد وتحقيق المصالح في الدارين، وقد تناولها الكاتب في المبحث الثاني من الفصل الثاني، واستطرد في تعريف المصلحة الشرعية وما هيتها ليصل إلى تحديد العلاقة بين الحاكمية والمصلحة الشرعية بحيث أن المصلحة تتأطر وتنضبط بالوحي (النص) وتتحرك لتترجم مفهوم الحاكمية وتبسط سلطانه على الناس.

وتناول في المبحث الثالث المسألة الخاصة بفعالية مفهوم الحاكمية في تقييد السلطة، محللا من خلالها جوهر المشكلة السياسية، وهو حسب الباحث طبع التسلط المركوز في الإنسان، وبالتالي البحث عن الوسائل التي تمنع النزوع نحو التسلط، استخدام قوة السلطة على نحو الإيجابي.

وهكذا ينتهي بنا الكاتب إلى البحث عن القيم والتنظيمات التي تنظم علاقة السلطة بالمجتمع وعلاقتها بالأفراد وحرياتهم، والحفاظ على التوازن بين مصالح هذه الأطراف كلها.

ومن الضمانات لحل هذا الإشكال حسب النموذج الإسلامي أن نقطة الارتكاز تتمثل في الموقف من الحاكمية بوصفها الإطار المرجعي الذي يتم الاحتكام إليه من الجماعة، فالضمانات "ضمانات شرعية" مستمدة من الشريعة لا من قرارات الأغلبية ورغبات الجماعة. هذه الضمانات مؤسسة على الوازع الديني والعقدي، وهي تفترض نموذجا للتعامل مع المشكلة السياسية يختلف عن النموذج الغربي الذي تحكمه قيم من داخل الجماعة، والضمانات التي يطرحها بشرية تتغير بتغير رغبات البشر.

كما أجرى الباحث مقارنة بين النموذجين الإسلامي والغربي في الأشكال التنظيمية والقواعد الإجرائية للتعامل مع المشكلة السياسية من ناحية توزيع السلطات والرقابة بأنواعها.

وفي الفصل الثالث تناول **مسألة الجاهلية** وعمل على تحديد مفهوم الجاهلية والإجابة عن التساؤلات التي يثيرها هذا المصطلح الذي ابتكره القرآن، وأول هذه الأسئلة: هل الجاهلية مرحلة تاريخية أم حالة موضوعية لها خصائصها وسماتها؟

أما السؤال الثاني فهو: إذا كانت الجاهلية حالة موضوعية، فإن التساؤل يكون عن ماهية المقومات والخصائص التي إذا توافرت عددنا ذلك الوضع جاهلياً؟

وللإجابة عن السؤال الأول حاول المؤلف استقراء استعمالات الفكر الإسلامي وتعامله مع مفهوم الجاهلية، مقرراً أن هناك فريقين؛ أولهما: عدّ الجاهلية مرحلة زمنية انتهت مع بعثة النبي ﷺ وساد هذا الفهم لدى الأقدمين من المؤرخين وشراح الحديث. أما الفريق الثاني الذي تبلور في الفكر الإسلامي المعاصر والحديث فهو يعد الجاهلية حالة موضوعية تقوم على سمات وخصائص في فرد أو مجتمع أو نظام ما، فيوصف بالجاهلية بصرف النظر عن مكانه أو زمانه، ولهذا الفريق جذور عند أصحاب التفسير الأقدمين، ويمثله في العصر الحديث فيمثله محمد بن عبد الوهاب والمودودي، وسيد قطب خاصة الذي طور المفهوم وأعطاه أبعاده السياسية: وعدّ الجاهلية منهجا يناقض منهج الله.

أما في اللغة والأصول فقد وردت بمعان متعددة كعدم العلم والطيش، والطريقة أو المذهب الذي يقابل منهج الإسلام، ..إلا أن أهم معانيها أنها تصور لله سبحانه وتعالى، وموقف من الوحي وطريقة في الحياة تناقض تصور الإسلام لله تعالى، وموقفه من الوحي وطريقته في الحياة.

والجاهلية بوصفها منهجاً للحياة يناقض منهج الإسلام لها مستويات، فهناك جاهلية السلوك التي لا تخرج صاحبها من منهج الإسلام، وإنما تنقص منه، وهناك جاهلية الاعتقاد، أي الكفر بمنهج الإسلام كلية والاحتكام إلى الجاهلية بوصفها المنهج المناقض.

ويمكن أن يكون الفرد أو المجتمع أو النظام متصفا بأحد هذين الوصفين. ويكون تميز الجاهلية عن غيرها بمقوماتها التي إن توافرت في فرد أو مجتمع أو نظام وصفناه بالجاهلية، إما جاهلية السلوك (الأعمال) وإما جاهلية الاعتقاد.

ولعل أهم مقومات الجاهلية ما جاء في تصورها لله عز وجل وعلاقته بالإنسان والكون والأحداث، وكذلك مسألة التشريع، وقيام الجاهلية على حمية العصبية للوطن أو العرق أو اللون، وكذا سيطرة قانون اللذة والمنفعة في غياب الضابط الأخلاقي وبُعْدِ الجزاء في اليوم الآخر.

ثم نصل إلى **الخاتمة** التي بين فيها الموضوع المركزي للدراسة، ومنهجه في التعامل مع مفهوم الحاكمية، وخلاصة النتائج التي هي عبارة عن إجابة عن أسئلة الدراسة وافتراضاتها، حيث أن الموضوع المركزي للدراسة هو: محاولة تحديد هذا المفهوم الذي شاع في الفكر السياسي الإسلامي وما أثاره من جدل بعد تبني بعض الجماعات السياسية له وتحويله إلى أداة للعمل السياسي.

ويؤكد الباحث منهجه في التعامل مع هذا المفهوم بالرجوع إلى جذره اللغوي ودلالته في الأصول وتحديد موقعه في بناء المفاهيم التي تتصل به وتتساند معه.

ويخلص إلى أن مفهوم الحاكمية من المفاهيم الأصولية الشرعية التي امتلأت بها الأصول، والحاكمية وثيقة الصلة بالاستخلاف الذي يستوجب وجود منهج وشريعة يحدد فيها المستخلف (الله) الأسس والقواعد والضوابط لحركة المستخلف (الإنسان)، والحاكمية هي المحددة لهذا المنهج والموضحة للضوابط الحاكمة لتحقيق الاستخلاف.

وفي سياق المقارنة بين مفهومي الحاكمية والجاهلية، يبين المؤلف أن لكل منهما نسقاً خاصاً به يستدعي بعضه بعضا مكونا نقطة مثالية تكون بمثابة التناقض بين المفهومين. **هذان النسقان واضحان من الناحية النظرية** (المستوى النظري)، **إلا أنهما متداخلان ومختلطان في أرض الواقع**. واستيعاب النسقين وآليات الانتقال من نسق لآخر يسهم في بلورة تعامل راشد مع تجليات الصراع ومظاهره بين الحركة الإسلامية والنظم القائمة في البلدان الإسلامية.

وفي ختام عرضنا لهذا البحث الذي طرق موضوعاً شائكا سواء في تجلياته السياسية والاجتماعية أم في الجانب المعرفي بحكم هيمنة النموذج الغربي على الوعي والفكر والممارسة، وتأطيره للمفاهيم والمصطلحات، نستطيع أن نسجل الملاحظات الآتية:

الملاحظة الأولى:

يشير التصدير إلى فكرة جدٌ مهمة وهي عدم انعزالية وعدم استقلال المصطلح والمفهوم عن محتواه الفكري ونسقه المعرفي وإطاره المرجعي وواقعه التاريخي. وللمفاهيم سواء أكان اجتماعية.. أم ثقافية أم سياسية مصادرُ تأسيسية أنتجتها وموارد غذتها أثناء تطورها التاريخي، ولها كذلك آثارها ونتائجها التي تنتجها في كل مرحلة تاريخية محملة هذه النتائج من المضامين ما يعطيها صبغة خاصة بها تربطها بمرجعيتها معرفيا وتاريخيا وحضاريا.

وإلى هذا يشير الشيخ الدكتور طه جابر عند تناوله لمفهوم "الحاكمية الإلهية" حيث يذهب إلى أنه مفهوم "يمثل جذرا فلسفيا وفكريا وثقافيا متعدد الاتجاهات، يرتبط بنسق معرفي ونظرية معرفية، ويرتبط بمصادر معرفية النسق، وفلسفتها، ومقاصدها، وإطارها المرجعي، وواقعها التاريخي".

ولهذا التعامل مع أي مفهوم لا بد من تتبع آثار المفهوم ونتائجه ثم مصادر بنائه وموارده في مختلف جوانب الحياة الفكرية والثقافية.

واستيعاب هذه الفكرة خطوة لازمة للتعامل الإيجابي مع أي مفهوم، ولصياغة أي موقف إن على مستوى النظر أو على مستوى العمل. ولو تأملنا حركة التجديد التي يعيشها عالم المسلمين وسبرنا جذورها من بدايتها، وتتبعنا سيرورتها التاريخية، لوجدنا أن رواد النهضة وكثيرا من المجددين، وكثيرا من الجهود شابها كثير من التعامل السطحي مع الأفكار التي يطرحها الوافد الغربي أو تنتجها الأزمة. والجميع يعرف موجة "فكر المقارنات والمقاربات" الذي عولجت به الكثير من المفاهيم التي صدَّرها لنا الغرب المهيمن حضاريا من أمثال الديمقراطية، والتعددية الحزبية وفصل السلطات، وحرية التدين (العقيدة) وحقوق الإنسان، الحضارة، والتقدم، .. فظهر ما يسمى بالديمقراطية الإسلامية، والاشتراكية في الإسلام ... إلخ.

ومع أن الديمقراطية في حقيقتها مفهوم يختزن في داخله تاريخا من التطور، ومحتوى يرجع إلى أصولها اليونانية ذات الجذر الوثني، وتحمل ـ الديمقراطية ـ من المحتوى الفكري والثقافي والمقولات ما يجعلها تدلل على أنها منتوج متميز لنسق معرفي مبني على مصادر معرفية هي المصادر المعرفية الغربية، ولها فلسفتها في الحياة والمجتمع، ولها مقاصدها التي تهدف إليها، ويضبطها إطار مرجعي محدد،

وشهدت تطورا تاريخيا أضاف إليها من المعاني والمضامين ما يجعل قصرها على أنها مجرد اصطلاح لغوي نوعاً من السذاجة.

فالديمقراطية تطورت من ديمقراطية دولة المدينة في أثينا وإسبرطة إلى الديمقراطية المباشرة إلى الديمقراطية النيابية ثم إلى الديمقراطية الليبرالية، .. ولهذا فالمقاربة معها أو المقارنة بها تؤدي إلى تداخل بين الأنساق المعرفية، والخلط بين الأطر المرجعية، واليدمج بين المخزون العقيدي والثقافي والتاريخي لكل نظام، وهذا يعد من الناحية العلمية نوعاً من العبث أو الجهد العشوائي، بل ومن قبيل اللامنهجية، والخيانة للمنهج.

وقد يُتعامل مع الديمقراطية بوصفها تقنيةً أو آلية في جانبها السياسي أو في جانب ما يتوافر في إطارها من حرية على مستوى مرحلي، لكن النظر إليها على أساس أنها من منتوجات النسق المعرفي الإسلامي، أو إجراء الإسقاطات التاريخية لها على تاريخ يختلف عن تاريخها، كل ذلك يؤدي الخلط المنهجي والتعميم الفاقد للتأصيل المرجعي والاستقراء التاريخي.

الملاحظة الثانية

يؤسس الغرب تقسيمه لتطور حياة البشرية وفق نظرية أو غست كونت، الذي يرى أن البشرية مرت بثلاث مراحل هي: المرحلة الخرافية، والمرحلة الغيبية (الميتافيزيقية)، والمرحلة الوضعية. وقد صار هذا التقسيم كأنه الحقيقة بفعل تمركز الغرب في الوعي وتوجيهه للفكر. غير أن الفكرة التي طرحها الدكتور طه جابر هي: التأريخ للبشرية بتاريخ النبوات وهي فكرة يمكن أن نطلق عليها إعادة تأسيس التاريخ البشري ارتباطا بمحور ناظم استمر مع البشرية منذ بدايتها حتى نضجها مع مجيء الرسالة الخاتمة، وهذا المحور هو النبوة. فالنبوات لم تنقطع، ودرج الأنبياء يربون الإنسان ويحيطونه برعاية الرسالات وبالوحي تدرجا مع نضجه الذي اكتمل مع ختم النبوة لينتقل بعدها إلى طور حضاري جديد.

ومن هنا فالدكتور طه جابر في استقرائه لنصوص الوحي يتتبع التطور التاريخي لمفهوم الحاكمية الإلهية ليؤصله قرآنيا دون الإنجرار وراء فكرة المقارنة مع تطور فكرة الحاكمية بأبعادها في تاريخ الغرب وفكره، وهي خطوة تؤكد مركزية الوحي في رصد تاريخ البشرية وتوجيهه بالنبوات، حيث قسم الدكتور

طه تاريخ البشرية إلى قسمين (مرحلتين): ما قبل الرسالة الخاتمة وهي المرحلة التي كانت البشرية تحتاج إلى حاكمية مباشرة، وشرائع متعددة ومتوالية تعالج المسائل الملحة لكل أمة ولكل قوم، ومرحلة الرسالة الخاتمة التي تحولت فيها الحاكمية إلى حاكمية كتاب. وقد نظرت الرسالة الخاتمة إلى الإنسان على أنه صار ناضجا، فكان الكتاب هو المصدر المعرفي والمعياري الذي يتعامل معه هذا الإنسان الناضج ليحقق غاية الحق من الخلق، مهما كان نسقه الحضاري أو المعرفي أو نمطه الثقافي أو موقعه الزماني والمكاني.

الملاحظة الثالثة حول التصدير حيث يركز على استعمال مصطلح "حاكمية الكتاب" بينما يعد "الحاكمية الإلهية" انتهت مع بني إسرائيل أنفسهم، ذلك أن الحاكمية الإلهية توحي بالحاكمية المباشرة كما كان في تاريخ بني إسرائيل وخاصة في عهد موسى وهارون عليهما السلام، بينما "حاكمية الكتاب" ترتبط بالمفاهيم التي طرحتها الرسالة الخاتمة، هذه الرسالة الخاتمة التي يمثل مجيئها تحولاً في الوعي الإنساني: ونضجا بلغته الإنسانية تتوقف عنده الحاكمية المباشرة لفائدة "حاكمية الكتاب"، وهو كتاب محفوظ مصدق لما بين يديه من هدي النبوات السابقة كلها، ومهيمنا على ما جاءت به، يحمل شريعة التخفيف والرحمة وله من الخصائص ما يجعله حاكما وموجها لجهد الإنسان المستخلَف.

ويؤكد الدكتور طه ارتباط القرآن بأسباب نزوله وعربية لسانه، والبيئة التي نزل بها، لكنه ارتباط المطلق بالنسبي، والمقيد باللامقيد.

وهذا ما يميز الخطاب العالمي للقرآن ويجعله حاكما وموجها وهاديا يتعامل معه الإنسان مهما تغيرت أوضاعه الزمانية والمكانية، ومهما كان موقعه الجغرافي، أو نسقه الحضاري، بحيث إنه ليس خاصا بقوم دون قوم أو أمة دون غيرها أو شعبا دون بقية الشعوب. فالمسؤولية بشرية يتحملها الإنسان لوحده في قراءته للكتاب وفهمه له وتنزيله على أرض الواقع.

أما ما يتعلق بالكتاب بذاته فيمكن أن نسجل الملاحظات الآتية:

الملاحظة الأولى:

أن الباحث طبق منهج الاستقراء والتتبع للجذر اللغوي لمصطلحي الحاكمية والجاهلية، وكذا دلالاتهما في الأصول المرجعية (الكتاب والسنة) مما أعطى بعدا

تأصيليا لهذه الدراسة، وخاصة في المبحث الأول من الفصل الأول، وفي الفصل الأخير.

الملاحظة الثانية:

يقعد التصدير مفهوم الحاكمية فيراها"حاكمية كتاب"، ويعمل على تحديد المفهوم من خلال تتبع سيرورة مفهوم الحاكمية مع رحلة النبوات إلى مجيء الرسالة الخاتمة ليعطي للمفهوم الجديد "حاكمية الكتاب" بعده المعرفي وما ينتج عنه من دلالات منهاجية وعملية، ويفصله معرفيا عن مفهوم "حاكمية الله" الذي ساد عبر تاريخ البشرية وتطور مع بني إسرائيل وانتهى مع بني إسرائيل أنفسهم، وكذلك لفك الارتباط بين المفهوم والإسقاطات التاريخية الغربية عليه، مما يؤكد ارتباطه بالنسق الذي يطرحه القرآن ودلالات ختم النبوة وعالمية الخطاب القرآني، غير أن الباحث يستعمل في كل فصول ومباحثه كتابه مصطلح "حاكمية الله" أو مفهوم "حاكمية الله"، وهذا من شأنه أن يخل بالتناسق بين التصدير والكتاب من جهة، بل يعد تسطيحا للرؤية المعرفية التي عنون بها الباحث كتابه.

هذا الاختلاف عن التصدير الذي سار عليه الكتاب يعد من قبيل عدم الدقة المنهجية، حيث أن الرؤية المعرفية تقتضي "محتوى تحليليا نقديا للأفكار، وليس كصفة تطلق عشوائيا.." فالتوظيف الشكلي للمعرفية والرؤية المعرفية يعود على المنهج بنتائج عكسية، فبينما يعمل التصدير إلى البحث في جذور المفهوم وسيرورته التاريخية وصيرورته إلى مفهوم متميز مع الرسالة الخاتمة يتم إغفال هذا التأصيل في الكتاب كله، ولست أدري كيف أغفل الباحث ذلك، أم أن التصدير جاء بعد البحث زمانيا ثم لم يراجع البحث على ضوء التصدير ليحقق دقة اتساق ووحدة في توظيف المصطلح والمفهوم.

الملاحظة الثالثة:

وتتعلق بعنوان الكتاب الذي هو "الحاكمية رؤية معرفية"، أما العنوان الأصلي فهو "الحاكمية: دراسة نقدية مقارنة:" وهذا يدل على أن الباحث اتجه في إنجاز بحثه إلى القيام بدراسة نقدية لمفهوم الحاكمية وأبعاده السياسية، والمقارنة بين ما يطرحه الفكر الإسلامي والفكر الغربي. أما الرؤية المعرفية

فيمكن إسباغها على التصدير وبعض المباحث كالمبحث الأول من الفصل الأول والخاتمة، أما بقية ما ورد في الكتاب فقد كان جهداً مقارنا بين فضائل النظام الإسلامي ومثالب النظام الغربي سواء في ضمانات تقييد السلطة أو تحقيق المصلحة أو حتى في مقارنة مفهوم الحاكمية بمفاهيم الشرعية والمشروعية والسيادة، ومحاولة إيجاد مقابلات لها سواء في النظرية الإسلامية للحكم، أو في تاريخ الفكر الإسلامي، والتاريخ السياسي الإسلامي.

وقد يصح هذا العمل إذا كان العنوان "دراسة نقدية مقارنة"، لكن "الرؤية المعرفية" تقتضي إرجاع "المفردات والأفكار والاتجاهات ومحتوى الثقافات إلى أصولها البنائية التي تحدد دلالاتها"، لكن تعامل الباحث مع هذه المفاهيم تعامل ينقصه البعد التحليلي، منهجيا ومعرفيا، وخاصة حين عمل على المقابلة بين الشورى والديمقراطية.

فأما منهجيا فإن الشورى خاصة في الميدان السياسي لم تحدد لها آليات أو نظم معينة آلية. لضبط الحكم، بينما الديمقراطية نمت وتطورت وأنتجت مؤسسات ولا زالت تنتج. صحيح أن الشورى استمرت في بقية مؤسسات المجتمع غير أنها على مستوى الحكم لم تؤسس بشكل يزيل عنها الغبش، وبقيت إما بصورتها النظرية كما وردت بها النصوص، أو مقولات تاريخية تحتاج إلى إعادة صياغة.

أما معرفيا فالشورى والديمقراطية كل منهما تنتمي إلى نسق حضاري مختلف ومتميز عن الآخر، وترتبط بمصادر معرفية النسق وسيرورته كما ذكر الدكتور طه بشأن الحاكمية.

الملاحظة الرابعة:

ينتقد الباحث الدولة الحديثة في نزوعها نحو الإطلاق واتجاهها دائما نحو توسيع الصلاحيات وتعزيز السلطان والتحكم في المجتمع، غير أن هذا النقد لم يبينه الباحث هل هو نقد للواقع السياسي الغربي أم نقد للمقولات السياسية المؤسسة للممارسة السياسية في الغرب، ولم يقدم لنا نقدا للدولة واتجاهها في التاريخ السياسي الإسلامي. فالمعروف تاريخيا أن الدولة في التاريخ السياسي الإسلامي كانت مطلقة، وتنزع دوما نحو الإطلاق، وحاولت دائما التحكم في المجتمع وتوسيع صلاحياتها وتعزيز سلطانها، ويصدق هذا على مرحلة ما بعد

الخلافة الراشدة إلى اليوم إلا في بعض الحقب القصيرة، وربما يصدق وصف الإطلاق على الدولة في التاريخ الإسلامي أكثر مما يصدق على غيرها، مما جعل المجتمع الإسلامي يسير في خط آخر منعزلا عن الدولة، ولهذا يمكن أن نؤرخ للمجتمع الإسلامي بتاريخ يختلف عن تاريخ الدولة عند المسلمين.

أما في حديثه عن توزيع السلطة في النظام الإسلامي، فإن هذا من أغرب المفاهيم عن الفكر السياسي التاريخي للمسلمين، اللهم إلا في الخلافة الراشدة، أما بقية المراحل التاريخية فلم يكن هذا المفهوم معروفا سواء على مستوى العمل أو على مستوى المقولة في ذاتها.

الملاحظة الخامسة:

في نقده لتعامل سيد قطب مع مفهوم الجاهلية حيث يربط بين فكر سيد قطب ونشوء فكرة التكفير، لكن العمل الذي قام به سيد قطب رحمه الله رجح فيه أن تكون الجاهلية حالة موضوعية إذا توافرت مقومات وخصائص معينة تم وصف ذلك الوضع بأنه جاهلي، أو به جاهلية، وهو في قوله الذي ينقله الباحث يصف الجاهلية بأنها "تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية.. وهي الحاكمية، لأنها تسند هذه الحاكمية للبشر.. في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع بمعزل عن منهج الله في الحياة، فيما لم يأذن به الله.." (الصفحة ٢٢٨/٢٢٩ من الكتاب)

أي أن الجاهلية مفهوم يحمل رؤية نحو الله عز وجل ونحو الكون والحياة وظيفة الإنسان.

وهي النتيجة نفسها التي وصل إليها الباحث، ومن هنا فالربط بين المفهوم الذي أعطاه سيد قطب ـ رحمه الله ـ للجاهلية ونشوء تيارات التكفير ليس ربطا صحيحا، فسيد حلل الجاهلية وبحث في جذورها، وتتبع خصائصها فوجدها تشكل منهجا مناقضا لمنهج الله، في الحاكمية، وهو المنهج التوحيدي الذي يقدم التصور الشامل لله عز وجل والكون والحياة.

فالنقد ينبغي أن يراعي المستوى التحليلي الذي ينطلق منه ويؤسس عليه، فينبغي أن يكون الانتقاد للمقولات التي طرحها سيد قطب متسقاً مع إطاره المرجعي والمقولات الأساسية للنسق المعرفي الإسلامي.

ومن هنا فالتكفير غريب عن فكر سيد قطب، وينبغي إعادة قراءة فكره وإنتاجه الفكري من داخل النسق المعرفي الإسلامي فالحضارة الغربية التي تهيمن على الحياة، والنسق المعرفي الغربي الذي يؤطر المعرفة ويثريها بمقولاته، والرؤية الغربية لله عز وجل وللكون والحياة هي التي تسيطر على توجهات أغلبية شعوب الآن على الأرض الآن، وتحاصر ثمرات هذا المنهج وعي الإنسان وفكره وسلوكه ورغباته حتى تكاد تأسر رؤية الإنسانية للوجود، فأصبحت الحضارة الغربية "قانون العصر" المهيمن. والتحليل العلمي للنموذج الغربي يؤكد أن الغرب يقصي الوحي بوصفه مصدراً للمعرفة وضابط لتوجه الإنسان، ويعتدي الغرب على جلال الله تعالى إذ يتمرد عليه ليتخلص من "لاهوت السماء" ويسلم قياده "للاهوت الأرض"، وليس للغرب قصد وغاية وراء عالم الشهادة. ولا يعترف بحاكمية الله عز وجل وسلطانه على خلائقه، هذه الخصائص كلها هي خصائص الشرك ومقومات الجاهلية التي جاء منهج الإسلام مناقضا لها، هذه الجاهلية المعاصرة يحكمها نفس النسق المعرفي اليوناني الروماني واليهودي المسيحي في مقولاته التأسيسية وغاياته وأهدافه، إنه نسق مناقض لمنهج الله الذي جاء به الكتاب الكريم - هذا على مستوى خصائص النسقين في إطاريهما النظرين، أما مستويات تجلي كل منهما أو تداخلهما في الواقع فهذا شأن آخر، وعدم تبينه أنتج الأفكار التكفيرية.

في الختام أود أن أشير إلى أن الكتاب يعد مقدمة لجهود علمية يمكن أن تؤصل المفاهيم، وتعمل على القراءة المعرفية للانتاج الحضاري سواء الغربي أم الإسلامي وفق رؤية منهجية تلتزم بالمرجعية الإسلامية وتنطلق منها، وتوظف مقولات النسق المعرفي الإسلامي لتحقيق غاية الحق من الخلق في عبادته وتعبيد العالمين له سبحانه عز وجل.

البيان الختامي
للندوة العلمية حول
الخصائص المنهجية والمعرفية للقرآن الكريم

بتنظيم مشترك بين جامعة القرآن الكريم والعلوم
الإسلامية في السودان و المعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن
٥ ـ ٦ شعبان ١٤١٦هـ
الموافق ٢٧ ـ ٢٨ ديسمبر (كانون أول) ١٩٩٥م
بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه، ومن تبعه واهتدى بهديه إلى يوم الدين.

أما بعد :

فقد عقدت ندوة **الخصائص المنهجية والمعرفية للقرآن الكريم**، بتعاون كريم بين جامعة القرآن الكريم بالسودان و المعهد العالمي للفكر الإسلامي (IIIT) في واشنطن ورعاية كريمة من رئيس المجلس الوطني الانتقالي بأم درمان في الفترة ٥و ٦ شعبان ١٤١٦هـ الموافق ٢٧و ٢٨ ديسمبر ١٩٩٥م.

وقد اشتملت الندوة على أربع جلسات عمل، إضافة إلى جلسة افتتاحية وأخرى ختامية. وحضر الندوة أعضاء هيئة التدريس في جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية وطلبة الدراسات العليا فيها، إضافة إلى عدد من أعضاء هيئات التدريس في الجامعات السودانية الأخرى، وعدد من العلماء والمتخصصين والمهتمّين.

لقد هدفت هذه الندوة إلى أن تكون بداية لعمل دائم مستمر يقوم على محاولات الكشف عن خصائص رسالة الإسلام التي أنزلت على خاتم الأنبياء محمد عليه الصلاة والسلام وأبعاد هذه الرسالة وبخاصة بُعد العالمية المرتبطة بالقرآن الكريم بوصفه الكتاب السماوي المهيمن على الكتب التي سبقته بخاتميته، والمهيمن على كل ما يلحقه بإطلاقيته. فعلى مستوى عالمية الرسالة قال الله جل شأنه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ (سبأ: ٢٨)، وعلى مستوى هيمنة القرآن الكريم على الكتب المنزلة قبله، قال جل شأنه: ﴿وَأَنزَلْنَا عَلَيْكَ الكِتَابَ بِالحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً، وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِيَبْلُوَكُمْ فِيمَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (المائدة: ٤٨)، وعلى مستوى ختم النبوة قال تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَّسُولَ اللهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً﴾ (الأحزاب: ٤٠). فالإسلام هو الدين الجامع بين عالمية الرسالة وهيمنة الكتاب وختم النبوة، وقد انتشر فيما بين المحيطين الأطلسي غرباً والهادي شرقاً في الوسط من العالم واتخذ طريقه إلى أرجاء ممتدة عن هذا الوسط فتحققت حكمة الله جل شأنه: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً، وَمَا جَعَلْنَا القِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ، وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلاَّ عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللهُ، وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ (البقرة: ١٤٣).

إنَّ جامعة القرآن الكريم و المعهد العالمي للفكر الإسلامي إذ ينطلقان في رسالتهما العالمية من هذه الأبعاد المذكورة في الكتاب الكريم لتحقيق الاتصال بالرسالة الخالدة المهداة إلى الناس كافة في مشارق الأرض ومغاربها، فإنهما على يقين من إحقاق الله جل شأنه لكلماته، فكما أتم الله كلمته فاستوعب الإسلام وسط العالم فإنه متمّ كلمته ومتمّ نوره على العالم كله ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نورَ اللهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللهُ إِلاَّ أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الكَافِرُون، هُوَ

الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ (التوبة: ٣٣).

وقد رأت المؤسستان بعد التداول حول موضوع الندوة وغاياتها، اعتبار الخصائص المنهجية والمعرفية للقرآن الكريم محوراً لجهود متصلة، تدعوان في إطارها العلماء والمفكرين والمتخصصين إلى الاجتماع حول أهم ما يمكن الاجتماع عليه في هذه الحياة، ألا وهو القرآن المجيد الذي ﴿لاَ يَأْتِيْهِ البَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيْدٍ﴾ (فصلت: ٣٢)، وذلك إدراكاً من القائمين على المؤسستين لحاجة الأمة الإسلامية للعودة إلى القرآن الكريم والاستضاءة بنوره والإهتداء بمحكم آياته والكشف عن خصائصه المنهجية والمعرفية، ليجاهد المسلمون بالمنهج القرآني جهاداً كبيراً، ولينطلقوا نحو آفاق المعرفية القرآنية المتنوعة، وليرتادوا علومه المتعددة في النفس والمجتمع والآفاق، وليضعوا حدّاً ونهاية لزمن هجر القرآن العظيم والانقطاع عن أنواره، لعلهم يوقفون بذلك سيل الانحرافات الفكرية والثقافية التي وقع فيها كثير من فصائل الأمة نتيجة تجاوز منهجية القرآن العظيم والانحراف عنها.

لقد تكفل الباري سبحانه وتعالى بحفظ هذا القرآن العظيم، وجعل من رسوله الكريم محمداً ﷺ خاتم أنبيائه، وعصم القرآن من أي تغيير أو تحريف ليبقى بعد ختم النبوة وتوقف نزول الوحي هو المرجع المطلق للبشرية جمعاء، تعود إليه في كل زمان ومكان، تتعلم منه كيف ترسم مناهج الحياة، وكيف تسلك السبيل إلى الله، وكيف يحيا الإنسان حياة ينسجم فيها مع مهامّه في الاستخلاف والأمانة والابتلاء والوفاء بعهد الله جل شأنه، في هذا الكون الذي خلقه الله تعالى على سنن وقوانين، وجعله مسخراً مذلّلاً ليقوم الإنسان بمهمته في إعمار الكون وعبادة خالقه جل شأنه: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيْهَا﴾ (هود: ٦١).

لقد كان من أهم الانحرافات التي أصيب بها المسلمون العجز عن تطوير المنهج المناسب للتعامل مع القرآن الكريم، فحصروا القرآن الكريم في إطار فهم بشري محدود، في زمانه ومكانه، وقصروا عن فهم عالمية الإسلام وعالمية خطابه. والمسلمون اليوم ـ وهم يواجهون قضايا حياة معاصرة معقدة ـ أحوج

ما يكونون إلى استعادة المنهج القويم للتعامل مع القرآن الكريم، منهج الرسول ﷺ، في الجمع بين القراءتين وإحسان قراءة القرآن وإتقانها، قراءة مصحوبة بقراءة الكون وفهم الحياة، فالقراءة هي منهجية هذه الأمة وهويتها وعليها قام بناؤها ومنها انطلقت حضارتها. والله تعالى قد وعد أهل القرآن بعالمية هذا الدين وإظهاره على الدين كله باعتباره دين الهدى ودين الحق، ودين العدل، ودين الخير، ولو كره المشركون. هذا وعد من الله، لم يتحقق بعد، ولم يشهده المسلمون، ولكنه في طريقه إلى التحقق بإذن الله، إذا استطاع المسلمون إدراك مفاهيم القرآن الكريم، والإلمام بمنهجيته المعرفية. ونأمل أن يكون هذا القرن الخامس عشر الذي تنعقد هذه الندوة في العقد الثاني منه قرن انتصار الإسلام وظهوره على الدين كله، وسيادة القيم الإسلامية وهيمنتها.

وترى المؤسستان ضرورة أن يتسلح المسلمون بالقرآن العظيم ليواجهوا متطلبات هذه الحقبة الزمانية الخطيرة، وما تحمله من متغيرات الزمان والمكان وتعدد الثقافات والمناهج وتنوع الأفكار والمفاهيم واختلاف الأنساق الحضارية وتداخلها وتضاربها. وقد كان واضحاً لدى المؤسستين أن هذا العمل ينبغي أن يكون عملاً متصلاً مستمراً دائماً فليس من السهل، بعد كل هذه القرون من العيش حول القرآن الكريم والعلوم التي تأسست حوله، أن يبدأ البحث فيه وفي منهجيته المعرفية، بشكل يستجيب للمتطلبات والغايات التي رسمتها هذه الندوة وجعلتها نصب أعينها دون جهد متصل وعمل دؤوب. وكان واضحاً أيضا أن هذا العمل بحاجة إلى البحث في محاور عديدة لا يمكن تغطيتها أو الوفاء بها في ندوة واحدة، ويكفي أن تقوم هذه الندوة بتنبيه الأذهان على تلك المحاور، والإشارة إليها وتوجيه الإهتمام بها بشكل يجعلها واحداً من أبرز هموم العلماء والمفكرين والمثقفين والباحثين في الوقت الحاضر.

وقد خصصت هذه الندوة للتداول حول الموضوعات الآتية:

١ ـ شمول القرآن وإحاطته بمجالات المعرفة الكونية، وقابليته للكشف عن محتويات هذه المعرفة.

٢ ـ خصائص الخطاب الحصري في القرآن الكريم مقارناً بالخطاب العالمي.

٣ ـ خصائص الخطاب العالمي وعلاقته بمناهج المعرفة البشرية وأنساق الحضارات.

٤ ـ هيمنة القرآن الكريم وعالميته وخلوده.

٥ ـ إطلاقية الخطاب القرآني وعلاقتها بظروف التنزيل وأسبابه.

وقد تبين من الأوراق التي عرضت في الندوة والمنقاشات التي تمت حولها أن الأمة الإسلامية خلال الأربعة عشر قرناً الماضية قد بذلت جهوداً كبيرة لاستجلاء معاني القرآن الكريم ومحاولة فهمه، واستعانت بموفور السنة النبوية المطهرة واجتهادات الفقهاء والمفسرين من السلف الصالح، غير أن الأمة الإسلامية على الرغم من كل هذه الجهود لم تستطع أن تستوعب جوانب هذا الكتاب العظيم، و لم تستطع أن تحيط بكل ما جاء به، وربما كان هناك نوع من التراجع عن إدراك إطلاقية القرآن الكريم، وعالمية خطابه الإسلامي، فقد هيمنت فهوم البشر على مطلق الوحي وحددته بمقتضياته الظرفية. وفي ذلك ما يوضح العديد من التفسيرات والتأويلات المتضاربة في بعض الأجيال التي جعل بعضها من نفسه مرجعيات بديلة عن القرآن الكريم أو حائلة دون الرجوع إليه، واستندت كل مرجعية إلى تأصيل خاص بها من التراث الإسلامي أو السنة النبوية، مما أدى إلى تفكيك إطلاقية القرآن وتفكيك وحدة الأمة التي أناط الله سبحانه وتعالى بها قراءة القرآن والكون، لا لتوحيد تراثها وحدها بل لتكون أمة قطب تستقطب العالم من حولها على الدوام بما توحيه إليه من خطاب عالمي مصلح ينبّه على الدوام إلى القيم المطلقة المشتركة وإلى القيم الحاكمة.

ولهذا كان ضرورياً أن تُعد الأمة للتعامل مع إطلاقية الكتاب، والتفاعل مع عالمية الخطاب كمقدمة لتجاوز أزمتها الفكرية، وتناقضاتها الطائفية، وكمدخل تأسيسي للمشروع الحضاري العالمي البديل. وهذا الاتجاه ليس كما قد يتصور البعض نوعاً من التجاوز للتراث الإسلامي أو التجاوز للسنة النبوية الصحيحة لإيجاد نوع من التوجه القرآني الذي يتجاوز ما عدا القرآن أو يستخف به، وإنما يستهدف هذا الجهد إعادة وضع القرآن في مكانه الصحيح مصدقاً ومهيمناً وتقف السنة إلى جواره مصدراً مبيناً على سبيل الإلزام، وتقف اجتهادات علماء الأمة عبر الأجيال باعتبارها محاولات للفهم والوعي

والاغتراف من القرآن ومن معينه الذي لا ينضب، وتبين للأمة آنذاك أن هجرها للتفاعل المباشر مع القرآن قد ألبس عليها كثيراً من جوانب دينها. فالقرآن إذن مهيمن على ما سبق بحكم خاتميته، ومهيمنٌ على ما يلحق بحكم إطلاقيته.

وانطلاقاً من هذا فإننا ـ نحن المشاركين في هذه الندوة ـ ندعو علماء الأمة إلى التوجه إلى القرآن الكريم مباشرة لمعالجة مشكلاتهم وقضاياهم، بعد تجاوز إشكاليات اللغة وقضاياها وتعقيداتها: وقد نص القرآن على أهمية دور العلماء الذين يعرفون كيف يستنبطون من القرآن، ورفعهم درجات على من سواهم. وليس القصد من التوجه المباشر للقرآن، أن يكون كل فرد فقيهاً، ومجتهداً، يتجاوز أهل العلم، وأهل المعرفة بالقرآن، لا ليس الأمر كذلك، بل أن يكون الإنسان متجهاً إلى القرآن من خلال منهجية صحيحة سليمة، لا يستطع أن يدرك أبعادها، ويلم بقضاياها إلا أولئك الذين آتاهم الله العلم والإيمان. فالذي يعنينا هو: وضع القواعد التي تمكّن من التعامل مع إطلاقية القرآن، وتتفاعل مع عالمية خطابه. ثم نوجه نداءنا إلى العلماء والمفكرين كافة في مختلف تخصصاتهم من أبناء هذه الأمة الذين يتقنون قراءة القرآن بلغته، وبمقدروهم تجاوز إشكاليات اللغة، واكتشاف كوامن القواعد التي لا بد من العمل الدائب المتصل للكشف عنها، آخذين بالاعتبار تجارب السابقين وتراكم المعارف البشرية، وظهور التخصصات النوعية في علوم اللسانيات المعاصرة، وتأطيرات المناهج، وإشكالياتها، وغير ذلك مما له علاقة بضرورة إعادة كتابة تاريخ العالم بتحقيقات ذات ضوابط دقيقة تتجاوز مجرد نقل الروايات. فهذه وغيرها هي التي ستشكل النقلة الحضارية النوعية للذهن البشري المشارك في صناعة الفكر العالمي، بل وحتى الفكر الديني منه.

وتبين من مداولات الندوة أيضاً الحاجة الماسة إلى دراسات وبحوث متخصصة في الموضوعات الآتية:

١ ـ الخصائص القرآنية المرتبطة بمرحلة التنزيل والعلوم التي نشأت عن ذلك، مما يتناول جمع القرآن وترتيبه توقيفاً، وتصنيفه إلى مكي ومدني، وما يتعلق بالعلوم التي تناولت تاريخ النزول وبنيت عليها قضايا الناسخ والمنسوخ، وأشكال القراءات والنزول على الأحرف السبعة، وقضايا أسباب النزول،

والبحث في علوم مرحلة تدوين العلوم الإسلامية وتراثنا الإسلامي، وما تناولته من قضايا إعراب القرآن، مع ضوابط الإعراب النحوية والبلاغية، وتأسيس التفسير القرآني وما أثر عن رسول الله أو نقل عنه أو عن أصحابه، وتفسيرات مفردات القرآن بدلالات الألفاظ العربية في الشعر الجاهلي ولغة العرب، مع مقارنة ذلك بتفسير دلالات ألفاظ القرآن بالقرآن، وتوضيح ألفاظ القرآن بمضامين السنة النبوية.

٢ ـ مضامين التفسير ومدارسه المختلفة، وتحليل ومقارنة معطيات تلك المدارس في مجالات القرآن الكريم، ونظرتها إلى المحتوى القرآني، وما الذي اتجهت إليه من ذلك القرآن لتحصل منه عليه.

٣ ـ تمحيص العلوم المستنبطة من القرآن في مجال التاريخ، كقصص الأنبياء ومنشأ الخليقة وأحوال الأمم، وكيفية صياغة هذه العلوم ومرجعياتها التي تكاملت معها من غير القرآن، خاصة في مجال التاريخ ونحوه، والذي اتجه فيه المؤرخون ـ بما فيهم المسلمون ـ ليستقوا كثيراً من وقائع التاريخ من سفر التكوين في التوراة ونحوها.

٤ ـ تصور المسلمين للقرآن الكريم في مرحلة التنزيل ومرحلة التدوين وتوضيح كثير من القضايا التي كانت تثار حول تلك الموضوعات وحسمها.

٥ ـ البحث في علاقة النص القرآني المطلق بأشكال الفهم النسبي، لتحديد ما إذا كان النص القرآني قد استنفد كل معانيه ودلالاته في حقبتي التنزيل والتدوين، التي وثقتها تلك العلوم والمعارف التي عرفت بعلوم القرآن، وبالتالي فليس للمتأخرين من البحث في القرآن ومعارفه سوى البحث في تلك المعارف والإحالة عليها في حدود الممكن من الاجتهاد، أو أن النص القرآني نص مطلق مستوعِب ومتجاوِز، يحمل خصائص وقدرات العطاء المتجدد لكل العصور، ضمن امتداد الزمان ومتغيرات المكان، فتتحقق عالمية خطابه، وتتحقق قدراته المستقبلية المتجددة على الدوام، على أن يكون هناك وعي بكيفية تناول وجوه الخطاب الإطلاقي من القرآن وضوابط هذا التناول ومعقباته كأن تدرس خصائص القرآن الكريم بوصفه كتاباً شاملاً للمعرفة الكونية ما فرط الله فيه

من شيء، وقابليته للكشف عن محتويات معرفته الكونية والإطلاقية في سائر العصور، وكيف يمكن أن يتم هذا الكشف وما هي ضوابطه؟

٦ ـ البحث في خصائص خطاب القرآن العالمي للناس كافة، من خلال دراسة خصائص الخطاب العالمي، ومعرفة علاقة الخطاب العالمي للقرآن بهذا القرن الهجري الخامس عشر ومناهج المعرفة البشرية وأنساق الثقافات والحضارات، بحيث نستطيع أن ننتقل بعد ذلك لدراسة وتوثيق تلك الخلاصات وتقديمها في ورقة عمل متكاملة تشكل نداء عالمياً يدعو الناس إلى القرآن الكريم للرجوع إليه مصدراً أساساً، وإعادة تشكيل الوعي العالمي على وحدة البشرية ووحدة الكون وإخراجها من أزمات التمزق.

ونظراً لأن الكشف عن منهجية القرآن ومعرفيته الكونية في هذه المرحلة هو البلسم الشافي، لا فقط لأمراض الأمة الإسلامية ومعالجة جوانب الإصابة والقصور في فكرها، بل لأمراض العالم كله، فقد جاء الاهتمام بهذا الجانب من جوانب المعرفة القرآنية والتركيز عليه، وذلك باعتبار القرآن الكريم وحياً يتضمن الإحاطة المطلقة بالوجود الكوني وحركته وصيرورته عبر متغيرات الزمان والمكان، وباعتباره كذلك يتضمن الخطاب العالمي الذي يمكن أن يعيد للبشرية وحدتها، وللكون تناسقه. وبدون ذلك سيكون من الصعب أن نجعل من القرآن الكريم مرجعية مستوعبة متجاوزة لكافة الأنساق الحضارية في المناهج المعرفية المعاصرة.

وإدراكاً من المشاركين في هذه الندوة لأهمية القيام بإجراء البحوث والدراسات المتخصصة والمتعمقة في مجال المنهجية القرآنية، وضرورة النظر والمراجعة المستمرة للجهود التي تبذل في هذا المجال، فقد تم التوصل إلى ضرورة تأسيس معهد لدراسات منهجية القرآن المعرفية، وذلك للتخطيط للجهود المطلوبة، وتوجيه تلك الجهود ومتابعتها ونشر نتائجها.

ويمكن لهذا المعهد (معهد منهجية القرآن المعرفية) أن ينشئ برنامجاً للدراسات العليا في مجال إهتمامه، وأن يشرف على إقامة الندوات والمؤتمرات، وأن يخطط لإجراء البحوث والدراسات ويحشد جهود الباحثين ويوجهها ويدعمها. ومن الموضوعات التي تمثل أولوية في عمل المعهد المقترح ما يأتي:

١ ـ دراسات منهجية متعمقة تكشف عن وحدة الكتاب البنائية خاصة بعد إعادة ترتيبه الوقفي من قبل رسول الله ﷺ وبوحي من الله سبحانه؛ بحيث تحسم إشكاليات النسخ والتشابه والتأويل ونحوها مما أثير من إشكاليات ظن بعض أهل العلم في حينها أن الفهم الذي يصل إليه أهل عصر معين يمكنه أن يحيط بالقرآن إحاطة تامة. ويمكن أن يتم هذا الحسم بأن يُحال على القرآن من داخله، فيُرَدّ الجزئي إلى الكلي، وترد الكثرة إلى الوحدة وترد التفاصيل إلى المنهج، في إطار فهم تلك الوحدة البنائية.

٢ ـ دراسات لغوية متعمقة تكشف عن بنائية القرآن اللغوية التي لا تقبل تبديلاً أو تحريفاً ولو على مستوى الحرف. كذلك لا بد من دراسات متعمقة تكشف عن عدم قابلية القرآن للتحريف أو التزييف في إطار تلك الوحدة البنائية الحافظة له. وتعد الوحدة البنائية والترابط البنائي لهذا الكتاب، بين أحرفه داخل الكلمة، وكلماته داخل الآية، وآياته داخل السورة، وسوره ما بين الدفتين، الحارس الأمين لهذا الكتاب الكريم من أي محاولة للتزييف أو التحريف.

٣ ـ دراسات أساسية حول خصائص القرآن المنهجية بموضوعاتها التفصيلية، كالهيمنة والتصديق باعتبارهما محددين منهاجيين، وكيف قام القرآن الكريم باسترجاع نقدي تحليلي لتراث النبوات كلها وقام بالتصديق عليها والهيمنة على كل ما ورد فيها؟

٤ ـ دراسات حول إدراك مفهوم القرآن وما أوجده من وعي بالمتغيرات الاجتماعية والتاريخية وتناوله لها، مقارناً بغيره من الكتب السماوية، مقارناً وكذلك بالتاريخ الوضعي للبشرية والخلق والوجود.

٥ ـ لا بد من دراسة الكيفيات التي قدم القرآن فيها كثيراً من الإشكاليات المعرفية وتحديده لأنماط المعرفة المختلفة من غيبية، وموضوعية وطرق الوصول إليها، وكيف أصيبت بمختلف الأمراض المعرفية؟ وكيف يمكن تطهيرها من الإصابة وتنقيتها من جديد من خلال منهجية معرفية عالية الكفاءة؟

٦ ـ دراسات منهجية للكتاب الكريم في كليته، وذلك بإحالة الحكم إلى المصدر وكيفية فهم المطلق والنسبي في آيات العلاقة الإلهية بالإنسان والكون والحياة.

٧ ـ محاولة معرفة الفوارق بين الاستخدام الإلهي للقرآن واللغة العربية، والاستخدام العربي العام، والعمل على استخراج ضوابط لغوية داخل القرآن ودراسات لغوية متعمقة تستطيع الكشف عن العائد المعرفي للمفردة العربية، والفرق بين ذلك العائد المعرفي الذي نستطيع الحصول عليه من خلال ألفاظ القرآن الكريم.

ويرى المشاركون في هذه الندوة أن يتكرر انعقاد دورة مماثلة لهذه الندوة في إطار عمل المعهد المقترح مرة في السنة. كما يرون أن نتائج الجهود المطلوبة في هذا الإطار، ربما يلزمها عقد من السنوات أو أكثر، حتى تعود العلاقة الوثيقة بين الإنسان المسلم والكتاب الكريم، وحتى يعود لهذا الكتاب المجيد موقعه في العقل المسلم، ومكانه في ترتيب أولياته وبناء حياته، وسيمكن آنذاك التوجه بهذا الكتاب وخطابه العالمي إلى البشرية كافة ليستوعب أنساقها الثقافية والحضارية، ويتجاوزها ﴿وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيْزُ الرَّحِيمُ﴾.

دعوة للمشاركة في مؤتمر دولي حول

قضايا اللغة العربية وتحدياتها في القرن الحادي والعشرين

٢٤-٢٦ أغسطس (آب) ١٩٩٦

استضافة

الجامعة الإسلامية العالمية

تنظيم

مركز اللغات في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

بالتعاون مع

المعهد العالمي للفكر الإسلامي في ماليزيا والمملكة المتحدة

&

أكاديمية أكسفورد للدراسات العليا في المملكة المتحدة

مبادئ المؤتمر وأهدافه

اللغة العربية تعد اللغة الرسمية لاثنتين وعشرين دولة عربيـة، يزيد عـدد سـكانها عـن مئتي مليون نسمة، وينظر بها بإجلال وتقديس ما يقارب مليار مسلم منتشرين في بقـاع الأرض، بها يؤدون صلاتهم، وبها يقرؤون قرآنهم، وبها كان ينطق نبيهم ﷺ.

وقد حظيت العربية بهذه المكانة العالمية، لا لقوتها فحسب، بـل لكونهـا لغـة القـرآن الكريم ولغة الإسلام، ولما كانت دعوة الإسلام عالمية كانت لغته عالميـة، واكبـت مسـيرة انتشاره، تقوى بقوته، وتضعف بضعفه.

وفي عصور الضعـف والجمـود، مـرت بالعربيـة أزمـات حـادة، تعرضـت أثناءهـا إلى التراجع والإنحسار، ولكـن سـرعان مـا يعـود إليهـا دبيـب الحيـاة، ومـا ذلـك إلا لأن الله سبحانه وتعالى تعهدها بالحفظ حيث تعهد به كتابه الذي نزل بها ﴿إنا نحن نزلنـا الذكـر وإنا له لحافظون﴾، وذلك إضافة إلى الجهود المضنية التي بذلهـا علماؤهـا المسـلمون، عربـا وغير عرب، لحفظها نقية بيضاء من غير سوء.

وخلال عمر العربية المديد تعرضت لإشكالات لغوية، حقيقيـة ومصطنعـة، خارجيـة وداخلية، ولعل أهم الأسباب غيـاب الإسـلام عـن مسـرح الحيـاة، وتـأخر المسـلمين عـن اللحاق بركب التطور العلمي والصناعي في العالم، فنشـأت إشـكالية المصطلـح والتعريـب والترجمة، وإشكالية تعليم العربية لغير أبنائها الناطقين بها، ممن لا يستعملونها في حيـاتهم اليومية، فاقتضى ذلك من أبنائها الغيارى أن يفكروا بالوسائل والأساليب التي بهـا يحلّـون تلك الإشكالات.

وظهرت دعوات منذ مطلع هذا القرن بعضـها مخلص، وبعضـها غـير ذلـك، ترمـي إلى الإصلاح والتيسير والتسهيل، فكانت هناك الدعوة إلى العامية وتـرك الفصحـى، والدعـوة إلى كتابة العربية بالحروف اللاتينية.

وعقدت مؤتمرات تحاول حـل تلـك الإشـكاليات، فكـان منهـا مؤتمـرات للمصطلـح العلمين والتعريب، وأخرى لتعريب التعليم وغير ذلك كثير.

وكان انقسام العالم العربي وتجزئته من أسباب انتشار العاميات المحلية على الرغم مـن بقاء العربية اللغة الرسمية لجميع الدول العربية.

هذا إضافة إلى ما نشأ من إشكاليات ولدتها ترجمـة اللغـات الأجنبيـة إلى العربيـة، إذ انتشرت استعمالات لغوية غريبة على اللغة العربية الفصحى.

إن العالم يتفجر علما وصناعـة، فكـل يـوم تطالعنـا العقـول بفكـر جديـد، وتطالعنـا المصانع بآلة جديدة، وكلها تطرق أبواب لغتنـا تبتغـي الدخـول. فـلا يمكـن أن نعيـش في العالم غرباء، ولا بد لنا من مواكبة مسيرته أو الفناء.

لقد تحول العالم العربي اليوم من موقع الإشعاع الثقافي إلى موقف التلقي والأخذ. وكان تفجر ثورة المعلومات وغيرها، من الأسباب التي تدعو إلى بذل الجهود المضنية للحاق بركب العالم الحديث.

في ضوء ما تقدم، نشأت الدعوة إلى مؤتمر **"قضايا اللغة العربية وتحدياتها المعاصرة"**، لتحديدها، ووضع الحلول العملية لمواجهتها، استعداداً للدخول إلى عالم القرن الحادي والعشرين.

موضوع المؤتمر

قضايا اللغة العربية وتحدياتها في القرن الحادي والعشرين

مكان انعقاد المؤتمر

الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

فترة انعقاد المؤتمر

٢٤-٢٦ أغسطس (آب) ١٩٩٦

الموضوعات الفرعية

يمكن للراغبين بالمشاركة أن يتناولوا الموضوعات التالية ضمن موضوع المؤتمر العام:

أولا: - تعليم اللغة العربية الفصحى.

أ - باعتبارها اللغة الأم.

ب - باعتبارها لغة ثانية.

ج - باعتبارها لغة أجنبية.

مع التركيز على:

- تصميم المناهج وتنميتها.
- كتابة المواد التعليمية وتأليف الكتب.
- الاختبار والقياس.
- تنمية المهارات الأكاديمية لأعضاء هيئة التدريس وتقويم أدائهم.

ثانيا: - اللغة العربية الفصحى وثورة المعلومات:

أ - نقل التقنيات:

- معاجم المصطلحات الفنية.
- علم المعاجم.
- الترجمة الآلية.
- القراءة بالحاسوب

ب - تقنيات المعلومات:

- التعلم عن بعد.
- تقنيات التعليم.

ثالثا: ـ دراسات وصفية لإشكالات داخلية:

أ ـ نظام الكتابة العربي.

ب ـ التداخل النحوي والسياقي.

ت ـ بنية النص العربي.

لغة المؤتمر

اللغة العربية الفصحى، ويجوز تقديم البحوث باللغة الإنجليزية.

إجراءات قبول البحث

تقبل ملخصات البحوث في موعد أقصاه ٣٠ نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٩٥، (يرجى ألا يزيد ملخص البحث عن ٣٠٠ كلمة).

ويتم الإعلام بقبول ملخصات البحوث في موعد أقصاه ١٥ فبراير (شباط) ١٩٩٦.

وتقبل البحوث التي تمت الموافقة على ملخصاتها في موعد أقصاه ١٥ أبريل (نيسان) ١٩٩٦ (لا تزيد كلمات البحث عن ٥٠٠٠ كلمة).

ويتم إعلام الباحثين بقبول أعمالهم في موعد أقصاه ١٥ مايو (أيار) ١٩٩٦.

هيئة توجيه المؤتمر

١ ـ أ.د. محمد كمال بن حسن (رئيسا)

٢ ـ أ.د. محمد أكرم سعد الدين

٣ ـ د. جمال البرزنجي

٤ ـ د. أنس الشيخ علي

٥ ـ د. بسام الساعي

٦ ـ السيد جمال الدين يعقوب

٧ ـ السيد ياسين بن بابو

٨ – السيد محمد عزمي إسماعيل (أمينا للسر)

لجنة تنظيم المؤتمر

١ ـ أ.د. محمد أكرم سعد الدين (رئيسا)

٢ ـ د. جمال البرزنجي

٣ ـ د. حسن النصيح

٤ ـ د. مجاهد مصطفى بهجت

٥ ـ السيد حميدون عبد الحميد

٦ ـ السيد محمد ناجي العمر

٧ ـ السيد محمد عزمي إسماعيل (أمينا للسر)

توجه المراسلات إلى

أ.د. محمد أكرم سعد الدين مدير مركز اللغات والتنمية العلمية في الجامعة الإسلامية العالمية.

رقم الهاتف: ٧٥٥٣٦٢٠ـ (٦٠٣)

رقم الفاكس: ٧٥٥٥٢٩٠ـ (٦٠٣)

د. بسام الساعي، مدير أكاديمية أكسفورد للدراسات العليا، المملكة المتحدة.

رقم الفاكس: ٢٠١٣٣٧ ٠١٨٦٥ـ (٤٤)

Islāmīyat al Ma'rifah إسلامية المعرفة

Subscription Order Form قسيمة اشتراك

Name: .... الاسم:
Address: .... العنوان:
City: ....
Country:........................**Post Code**..............................
Tel.:................................ **Fax:**..

قيمة الاشتراك (أربعة أعداد في السنة)

[] (١) الطلاب: – ماليزيا: عشرون (٢٠) رنكت.
– البلدان العربيـة: عشرة (١٠) دولارات أمريكية.
– بقـية البـلدان: ثلاثـون (٣٠) دولارًا أمريكيًا.

[] (٢) الأفراد: – ماليزيا: أربعون (٤٠) رنكت.
– البلدان العربية: عشرون (٢٠) دولارًا أمريكيًا.
– بقـية البـلدان: ثلاثون (٣٠) دولارًا أمريكيًا.

[] (٣) المؤسسـات: – ماليزيا: ثمانون (٨٠) رنكت.
– البلدان العربية: أربعون (٤٠) دولارًا أمريكيًا.
– بقـية البلـدان: ستـون (٦٠) دولارًا أمريكيًا.

[] مرفق صك بالمبلغ [] الرجاء التكرم بإرسال فاتورة بقيمة الاشتراك

Islāmīyat al Ma'rifah إسلامية المعرفة

Subscription Order Form قسيمة اشتراك

Name:.. الاسم:
Address:.. العنوان:
City:..
Country:..............................**Post Code**........................
Tel.:...................................... **Fax:**..............................

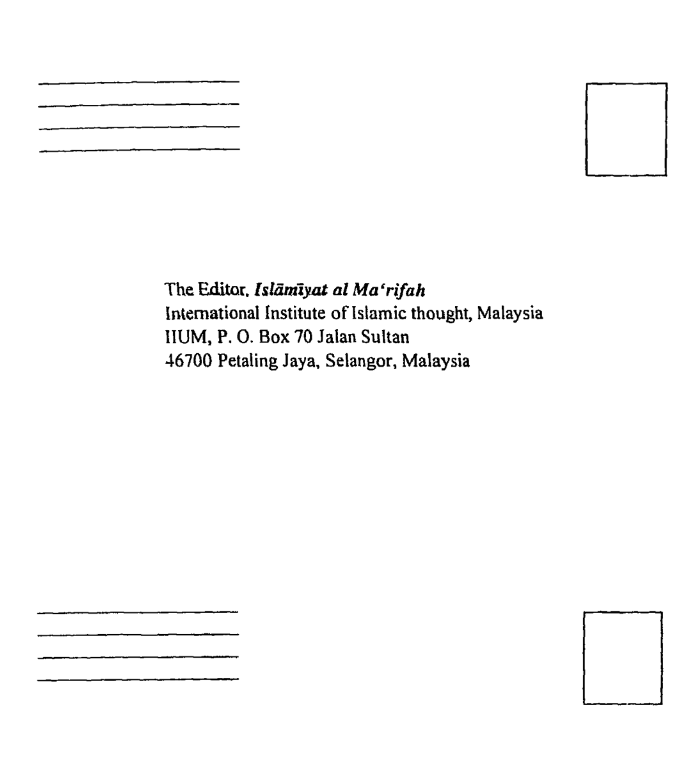
قيمة الاشتراك (أربعة أعداد في السنة)

[] (١) الطلاب: – ماليزيا: عشرون (٢٠) رنكت.
– البلدان العربيـة: عشرة (١٠) دولارات أمريكية.
– بقـية البـلدان: ثلاثـون (٣٠) دولارًا أمريكيًا.

[] (٢) الأفراد: – ماليزيا: أربعون (٤٠) رنكت.
– البلدان العربية: عشرون (٢٠) دولارا أمريكيًا.
– بقـية البـلدان: ثلاثون (٣٠) دولارًا أمريكيا.

[] (٣) المؤسسات: – ماليزيا: ثمانون (٨٠) رنكت.
– البلدان العربية: أربعون (٤٠) دولارا أمريكيًا.
– بقـية البلـدان: ستـون (٦٠) دولارًا أمريكيًا.

[] مرفق صك بالمبلغ [] الرجاء التكرم بإرسال فاتورة بقيمة الاشتراك

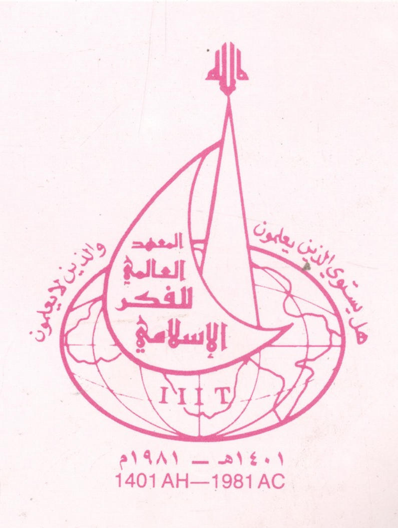


The Editor, ***Islāmīyat al Ma'rifah***
International Institute of Islamic thought, Malaysia
IIUM, P. O. Box 70 Jalan Sultan
46700 Petaling Jaya, Selangor, Malaysia

The Editor, ***Islāmīyat al Ma'rifah***
International Institute of Islamic thought, Malaysia
IIUM, P. O. Box 70 Jalan Sultan
46700 Petaling Jaya, Selangor, Malaysia

Islāmīyat al Ma'rifah

A Refereed Arabic Quarterly
Published by the International Institute of Islamic Thought



Vol. I No. 4 Dhū al Qa'dah 1416AH / April 1996AC